

ANGELIKA SOKAL

## KOSMOGONIA I TEOGONIA W PAPIRUSIE Z DERVENI

Na czerwonofigurowej amforze<sup>1</sup>, znalezionej w Apulei na południu Włoch, datowanej na około 320 r. przed Chrystusem, przypisywanej autorstwu Ganimedesa Malarza, przedstawiona jest symboliczna scenka. Oto stary mężczyzna, siedzący na składanym stołku wewnątrz konstrukcji wyobrażającej jego grób, trzyma w prawej ręce różdżkę, w lewej zaś zwój papirusu. Przed nim, z kitarą, w tanecznej pozie, stoi Orfeusz<sup>2</sup>. Grupa ta sugeruje nam, że wtajemniczeni mogli zabierać ze sobą w ostatnią drogę teksty orfickie, albo przynajmniej czytać je w trakcie przygotowań do śmierci, bo zawierały pewną mądrość, według której człowiek jest integralną częścią kosmosu, w którym żyje.

Takim właśnie zwojem, zawierającym fragmenty tekstu przypisywanego Orfeuszowi, ale ujętym w formę egzegetycznej rozprawy filozoficznej, mógł być papirus derweński. Mógł być, ponieważ wskazywałyby na to kontekst archeologiczny – przede wszystkim zaś miejsce odnalezienia papirusu. W odniesieniu jednak do tego dokumentu trudno formułować pochopne rozstrzygnięcia, głównie ze względu na fragmentaryczny stan jego zachowania. Tekst jest tajemniczy i przez to tak bardzo fascynujący dla naukowców na całym świecie, aczkolwiek w Polsce nie doczekał się jeszcze żadnego poważnego opracowania, poza wydanym w 2005 r. przekładem pierwszej autoryzowanej transkrypcji papirusu<sup>3</sup>.

---

Mgr ANGELIKA SOKAL – adres do korespondencji – e-mail: angelikasokal@gmail.com.

<sup>1</sup> Amfora eksponowana jest obecnie w muzeum w Bazylei. Por. E. Keuls, [rec.:] M. Schmidt, A. D. Trendall, A. Cambitoglou, *Eine Gruppe apulischer Grabvasen in Basel. Studien zu Gehalt und Form der unteritalischen Sepulkralkunst*, „American Journal of Archaeology” 81 (1977), no. 3, s. 403-404.

<sup>2</sup> Por. np. M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, s. 25.

<sup>3</sup> K. Kulig, *Papirus z Derveni (przekład)*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2005, nr 3 [38], s. 5-17.

Priorytetowym celem artykułu jest zebranie i jak najbardziej obiektywne, krytyczne zestawienie tych wiadomości, jakie można zgromadzić podczas lektury obcojęzycznych publikacji na temat papirusu derweńskiego.

Większość tłumaczeń papirusu z Derveni jest dziełem K. Kulig (na podstawie tekstu R. Janko<sup>4</sup>), poza miejscami uzupełnionymi lub poprawionymi przez autorkę artykułu z uwagi na nowszą podstawę tekstologiczną, co jest każdorazowo zaznaczone kursywą. Podstawą tekstologiczną artykułu jest transkrypcja opracowana przez T. Kouremenosa, G. M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou w najnowszej monografii poświęconej papirusowi z Derveni<sup>5</sup>. Zamieszczone cytaty z angielskich opracowań przetłumaczone zostały na język polski, a teksty w oryginalnym brzmieniu znalazły się – dla umożliwienia ich weryfikacji – w przypisach.

#### PAPIRUS Z DERVENI

Na początku lat sześćdziesiątych XX wieku za sprawą przypadku doszło do odkrycia papirologicznego, które było wręcz sensacyjne. 15 stycznia 1962 r., podczas poszerzania prowadzącej z Salonik do Kawali drogi w przesmyku Derveni<sup>6</sup>, buldożer odsłonił pierwszy spośród siedmiu grobów, jakie tam odkryto podczas rozpoczętych wkrótce potem prac wykopaliskowych. Staranne badania pod kierunkiem Charalambosa Makaronasa i Petrosa Themelisa prowadzone były nieprzerwanie aż do sierpnia tego samego roku. Sześć grobowców (oznaczonych jako A, B, Γ, Δ, E, H) miało kamienne ściany i sklepienia, poza grobem Δ, którego drewniany sufit zapadł się; grób Z zaś nie był w ogóle wzmocniony. Spośród znalezionych w nich przedmiotów, jakie zwykle umieszczano przy zmarłych, szczególną wartość przedstawiają dwa. Imponujący, bogato zdobiony, brązowy krater<sup>7</sup>, wydobyty z grobu B, oraz poczerniały zwój papirusu, który P. Themelis odnalazł w grobowcu A, znany dziś jako „papirus z Derveni”.

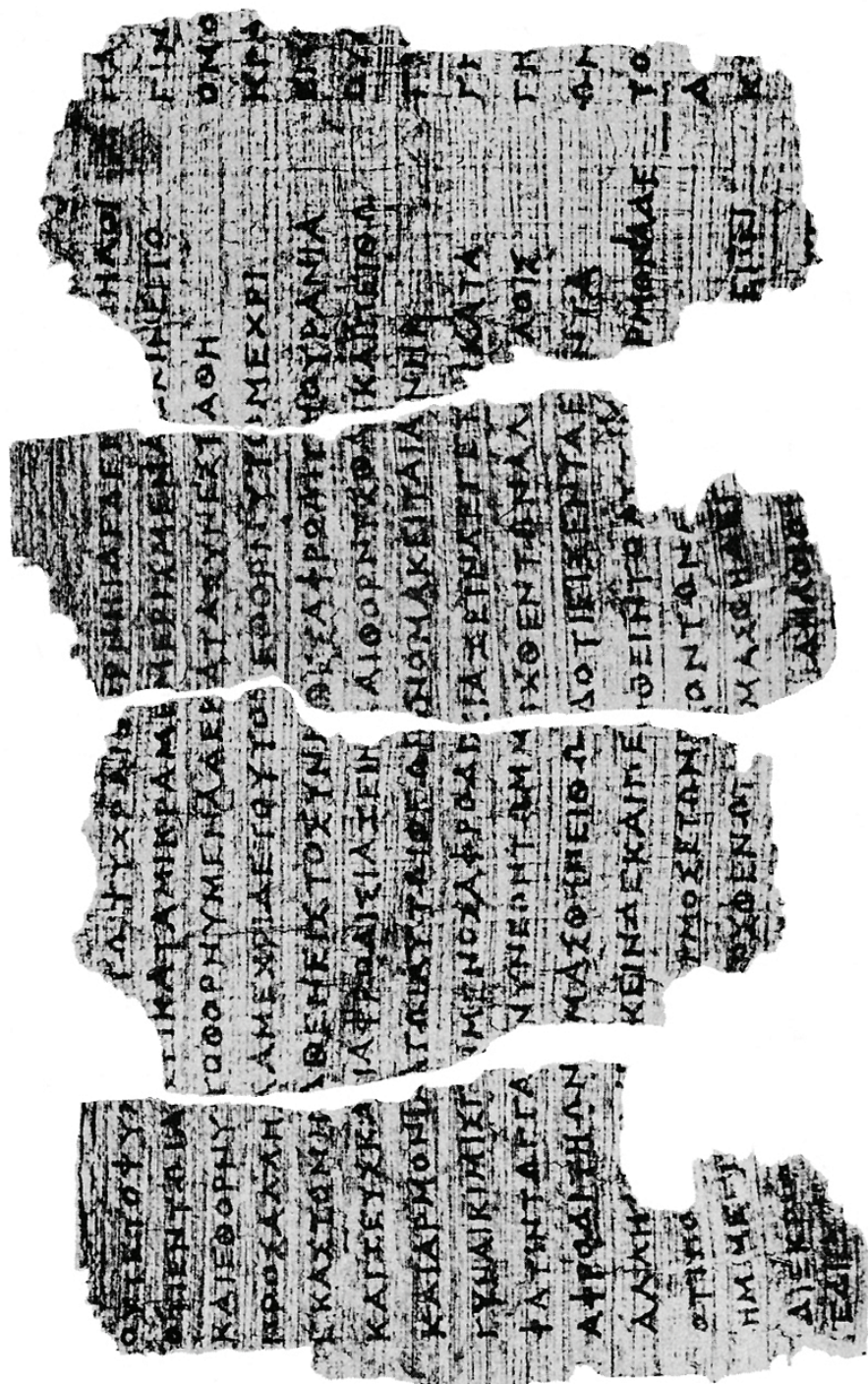
---

<sup>4</sup> R. Janko, *The Derveni Papyrus: an Interim Text*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 141 (2002), s. 1-62.

<sup>5</sup> T. Kouremenos, G. M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, edited with Introduction and Commentary, Firenze 2006, s. 61-117.

<sup>6</sup> „Derveni” (Δερβένι) we współczesnym języku greckim jest formą przestarzałą i znaczy tyle, co „wąwóz”, „przełęcz”, „przesmyk” lub „dolina górską”. Przesmyk ten jest oddalony około 10 kilometrów od Salonik.

<sup>7</sup> „Krater z Derveni” wykonany jest z połączanego brązu i srebra; mierzy 90,5 cm przy wadze 40 kg. Obecnie jest eksponowany w Muzeum Archeologicznym w Salonikach.



Fragmenty papirusu z Derveni, Online Database of Papyrology (University of Chicago)  
[http://home.uchicago.edu/~davidm/First\\_Images/p\\_derveni.jpg](http://home.uchicago.edu/~davidm/First_Images/p_derveni.jpg)

Nieco na północ od przełęczy Derveni znajdowało się w starożytności miasteczko Lete (Λητή), stanowiące część macedońskiej Mygdonii. Jak pisze K. Tsantsanoglou, „wcześniejsze odkrycia archeologiczne z szerszej okolicy Derveni były skromne, ale wskazywały na istnienie rozległego pobliskiego siedliska ludzkiego”<sup>8</sup>. Odkryto tam bowiem ważne sanktuarium Demeter i Kory oraz cmentarz, który był używany między VI a IV stuleciem przed Chrystusem. W związku z tym ostatnim faktem nasuwa się pytanie: kim byli ludzie pochowani tak daleko od miejskiego cmentarza? „Zazwyczaj pada odpowiedź, że byli to wybitni obywatele Lete, dostojni i zamożni, których krewni wybrali to odosobnione miejsce pochówku w celu uniknięcia grabieży”<sup>9</sup>.

Grobowce w istocie były bogato wyposażone i – co ważniejsze – niesplądrowane, poza grobem Γ. Ściany komór A, B i Δ, stanowiących jakby odrębną grupę, pokryte były białym tynkiem z kolorowymi ornamentami. Wieńce niebieskich liści i jagód na czerwonym tle w grobowcu A obramowane były żółto-niebieskim szlakiem, biały zaś tynk w komorze Δ – zdobiony szlakiem w kolorze niebieskim. Grobowiec B, najbardziej kolorowy, miał w dolnej części malowanych na czerwono ścian wryte gałązki z niebieskimi i czerwonymi liśćmi oraz ciemnymi owocami oliwek.

Według archeologów pierwszy grobowiec był do przepychu pełen naczyń, biżuterii i drobnych przedmiotów, takich jak lampy z brązu czy alabastru, figurki z kości słoniowej, brązowe pierścienie, kilka tuzinów skrobaczek do ciała i kości do gry. Wśród resztek stosu pogrzebowego (pochowana tam osoba poddana była kremacji, a jej spopielone szczątki znalazły się w brązowej urnie), między grotami włóczni, nagolenicami i resztkami końskiej uprzęży, znaleziono papirus.

Grobowiec B zawierał wspomniany wyżej krater, stanowiący jednocześnie urnę z prochami pochowanych tam osób. Scena figuralna, znajdująca się na brzuścu, przedstawia *Θίασος* Dionizosa. Widać siedzącego boga, Ariadnę, Sylena i Menady. Dekoracja na szyi naczyń ukazuje wyobrażenia zwierząt, pod nimi zaś są gałązki winnej latorośli. Przy imadłach umieszczono odlane oddzielnie figurki siedzących kobiety i mężczyzny. Na wolutach znajdują się twarze brodatych mężczyzn. Poza tym w grobie znaleziono

---

<sup>8</sup> Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, s. 2: „Earlier archaeological finds from the wider area of Derveni were meager but pointed to the existence of an extensive nearby settlement”.

<sup>9</sup> Tamże, s. 3: „The usual answer is that they were outstanding citizens of Lete, noble and wealthy, whose relatives chose this remote place for their burials to avert looting”.

złotą biżuterię, złotą monetę z wizerunkiem Filipa II i połączany wieniec. Podobnie też jak w grobie A, były tam liczne naczynia, włócznia, miecz, nóż i nagolenice oraz drobne przedmioty kobiece. Skromniej – tak pod względem ilości, jak i jakości – zaopatrzony był grób Δ.

Jak pisze Gábor Betegh<sup>10</sup>, na podstawie analizy kości i charakteru wyposażenia grobów archeolodzy stwierdzili, że grób A zawierał popioły mężczyzny, B – mężczyzny i kobiety, grób Δ zaś niespopielone szczątki ludzkie obojga płci. Staranne wykończenie i obfitość „skarbów” wskazują na stosunkowo wysoki status społeczny i ekonomiczny pochowanych tam osób. Obecność broni i uprzęży końskiej mogą klasyfikować mężczyzn jako należących do macedońskich *ἑταῖροι*. Z opinią tą jednak dyskutuje K. Tsantsanoglou<sup>11</sup>, przeprowadzając analizę filologiczną napisów grawerowanych na brązowych pierścieniach oraz na kraterze. Stwierdza on mianowicie, że groby te nie musiały należeć do Macedończyków, ale do Tesalczyków i że „choć nie ma pewności, jest prawdopodobne, że ich obecność w Mygdonii była w jakiś sposób powiązana z bliskimi – przyjaznymi bądź wrogimi – relacjami między Filipem II a tesalskimi rodami dynastycznymi po latach pięćdziesiątych czwartego stulecia przed Chrystusem”<sup>12</sup>. Wszyscy jednak naukowcy zgodnie datują grobowce na koniec IV lub początek III wieku przed Chrystusem.

Papirus derweński znaleziony został przez P. Themelisa wśród pozostałości po stosie pogrzebowym, zrzucanych na płytę pokrywową grobowca. Całkowicie poczerniały, mocno uszkodzony działaniem ognia i pokryty skorupą ziemi zwój przewieziono do Muzeum Archeologicznego w Salonikach. Jego rozwinięciem i konserwacją zajął się tam zaproszony przez Ch. Makaronasa ekspert z Wiednia, Anton Fackelmann.

To, co od razu wywołało poruszenie wśród naukowców, to fakt, że jest to pierwszy papirus, jaki został odnaleziony w kontynentalnej części Grecji. Wilgotność tamtejszej ziemi jest wybitnie niesprzyjającym środowiskiem dla takiego materiału. Zwój ocalał właśnie dzięki temu, przez co miał być strawiony: żar ognia wyciągnął wilgoć z włókien. Karbonizacja materiału, a następnie przysypanie go ziemią pozwoliły na wytworzenie się na papirusie „terakotowej skórki”, która ochroniła go przed całkowitym rozkładem.

---

<sup>10</sup> G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004, s. 58.

<sup>11</sup> Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, s. 3.

<sup>12</sup> Tamże: „Although there can be no certainty, it is likely that their presence in Mygdonia was somehow connected with the close relations, friendly or hostile, between Philip II and the dynastic families of Thessaly after the 350s BC”.

Fackelmannowi, który pracował wcześniej przy papirusach z Herkulanum, udało się, przy użyciu soku ze świeżej cibory papirusowej oraz elektryczności statycznej, wyodrębnić poszczególne warstwy. Efektem końcowym było zgromadzenie około dwustu różnej wielkości fragmentów papirusu, które następnie zostały pogrupowane i umieszczone między szklanymi, izolacyjnymi płytkami. Rekonstrukcją<sup>13</sup> papirusu zajęli się Grecy: Kyriakos Tsantsanoglou i Stylianos G. Kapsomenos, a po śmierci tego drugiego – George M. Parássoglou.

Trudno naukowcom oszacować oryginalne rozmiary papirusu, ponieważ znaczna jego część uległa zniszczeniu. Prawdopodobnie jednak długość zwoju wynosiła około trzech metrów, szerokość zaś szesnaście lub siedemnaście centymetrów. Liczba liter w poszczególnych wersach waha się między 30 a 45. Jest dość możliwe, że papirus zawierał 26 kolumn, czyli tyle, ile udało się w mniejszym lub większym stopniu zrekonstruować. Z każdej kolumny ocalało około 15 wersów. Po XXVI kolumnie jest około 17,5 cm niezapisanej przestrzeni, jaką zwykle zostawiało się dla wygodniejszego posługiwania się zwojem. Sądząc po treści, tekst mógł być kontynuowany w następnej księdze. Prawdopodobnie jednak należy wykluczyć możliwość istnienia poprzedniej księgi.

Podobne kłopoty papirolodzy mają z ustaleniem wieku zwoju. Trudno w tej kwestii o precyzję. Z całą pewnością *terminus ante quem* zależy od wieku grobu, w którym papirus odnaleziono, a który określany jest na przełomie IV i III wieku przed Chrystusem. Tsantsanoglou ustawia datę sporządzenia zwoju gdzieś pomiędzy 340 a 320 r. przed Chrystusem, zastrzegając jednak, że trzeba mieć świadomość istnienia tak zwodniczych faktów, jak wiek skryby albo celowe używanie przezeń archaizmów. Jest to więc przypuszczalnie najstarszy papirus grecki spośród znalezionych do tej pory. Ponadto, co warto podkreślić, sam tekst jest prawdopodobnie starszy niż materiał, na którym go spisano.

G. W. Most w artykule *The Fire Next Time. Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus*<sup>14</sup> stwierdza, że nawet gdyby zachowała się do naszych czasów całość papirusu, nastęrczałby on badaczom wiele trudności, a jego interpretacja wciąż budziłaby kontrowersje. Od momentu odnalezienia go, jeszcze zanim został rozwinięty, wiadomo było, że jest to tekst

<sup>13</sup> Z uwagi na niesamowitą kruchość papirusu naukowcy przy jego rekonstrukcji mogli się posługiwać jedynie fotografiami poszczególnych fragmentów „układanki”.

<sup>14</sup> G. W. Most, *The Fire Next Time. Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus*, „The Journal of Hellenic Studies” 117 (1997), s. 118.

o niebanalnym znaczeniu. Już bowiem wtedy na odrywających się od zwoju strzępkach czytelne były niektóre słowa, takie jak  $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ ,  $\theta\epsilon\omicron\tilde{\iota}\ \delta\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$  czy  $\chi\omicron\tilde{\alpha}\tilde{\zeta}$ <sup>15</sup>, sugerujące religijny kontekst zawartej tam treści. Do tej pory, mimo że dysponujemy już pierwszym krytycznym wydaniem zrekonstruowanego w znacznej mierze papiirusu<sup>16</sup>, trudno jest wydawać na jego temat niepodważalne sądy, formułować ostateczne rozstrzygnięcia.

Nie było łatwym dla naukowców zadaniem zaklasyfikowanie tego pisanego heksametrem poematu do konkretnego gatunku. Główną przeszkodę stanowił oczywiście stan jego zachowania, a zaraz potem złożoność charakteru. Odnoszący się do obrzędu religijnego, deskryptywny, ale i soteriologiczny na początku, przechodzi następnie w egzegetyczny i filozoficzny. Tajemniczy, odwołujący się do orfickiej kosmogonii i teogonii. Jest to przede wszystkim tekst kontaminujący znaczne ilości znajdujących na „złoty blaszkach” cytatów z pisanego heksametrem poematu orfickiego oraz pojedynczych, przypisywanych Heraklitowi i Homerowi. Fragmenty te są nie tylko wpisane w strukturę narracyjną poematu, a następnie w jej obrębie interpretowane, ale wręcz – jak pisze Betegh – „fakt, że szerokość poszczególnych kolumn była skomponowana tak, by odpowiadała długości wersu pisanego heksametrem, sugeruje, że omówienie tychże wersów było jednym z głównych celów całego tekstu”<sup>17</sup>.

W ciągu pierwszych lat po odkryciu papiirusu derweńskiego był on określany jako „komentarz do orfickiej teogonii”<sup>18</sup>, choć pojawiały się też próby umieszczenia go w tradycji hezjodejskiej<sup>19</sup>. Później jednak zaczęto dyskutować zarówno nad tym, czy jest to tekst orficki, jak i nad tym, czy reprezentowanemu przez niego gatunkowi literackiemu można nadać miano „komentarza”. Wpływowym w zakresie tego przedmiotu było zdanie W. Burkerta<sup>20</sup>, który określił papiirus jako dokument świadczący o ewolucji greckiej

<sup>15</sup> Słowa te najprawdopodobniej pochodzą z kolumny VI. Zob. B e t e g h, *The Derveni Papyrus*, s. 59.

<sup>16</sup> K o u r e m e n o s, P a r á s s o g l o u, T s a n t s a n o g l o u, *The Derveni Papyrus*.

<sup>17</sup> B e t e g h, *The Derveni Papyrus*, s. 92: „the fact that the width of the individual columns was set to correspond to the length of a verse in hexameter suggests that the discussion of such verses was one of the main purposes of the entire text”.

<sup>18</sup> S. G. K a p s o m e n o s, *Der Papyrus von Derveni. Ein Kommentar zur orphischen Theogonie*, „Gnomon” 35 (1963), s. 222-223.

<sup>19</sup> C. P i c a r d, *Après la lecture – encore partielle – du Papyrus de Derveni...*, [w:] *Mélanges Carcopino*, Paris 1966, s. 737-746.

<sup>20</sup> W. B u r k e r t, *Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni – Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre*, „Antike und Abendland” 14 (1968), s. 93-114.

myśli od  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  do  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , taki, którego autor, poprzez alegorezę teogonicznego poematu, poprowadzoną w duchu filozofii przedsokratejskiej, starał się udowodnić spójność tych dwu systemów, a osiągnął coś zgoła odwrotnego, wykazując ich odrębność. O tekście derweńskim mówiono też jako o „teologicznej kosmologii”,  $\epsilon\epsilon\rho\delta\varsigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  bądź  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\eta}$ <sup>21</sup>. Ostatecznie jednak, po opublikowaniu pierwszej, nieautoryzowanej jeszcze wersji papirusu w „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 47 (1982), zaczęto rozpatrywać go na tle historii antycznej egzegezy. Wobec zaś wątpliwości co do orfickiego charakteru papirusu derweńskiego wypowiedziała się Maria Serena Funghi<sup>22</sup>, twierdząc, że zarówno archeologiczne, jak i literackie dowody pozwalają nam na powiązanie tekstu z tą właśnie orientacją religijną. Nie bez znaczenia też – w świetle definicji Westa, że orfizm to „zwyczaj powoływania się na Orfeusza jako autorytet”<sup>23</sup> – wydaje się być sam fakt, że imię „Orfeusz” pojawia się w derweńskim tekście.

Zawarta w treści papirusu egzegeza przypisywanego Orfeuszowi poematu, określanego zwykle jako teogoniczny, utrzymana jest w duchu filozofii przedsokratyków, takich jak: Anaksagoras z Klazomen, Diogenes z Apolonii, Archelaos z Aten czy Heraklit z Efezu – jako jedyny wymieniony bezpośrednio w tekście (IV, 5). Pierwsze zaś kolumny dokumentu zawierają – szcążkowo zachowany – opis obrzędu religijnego, orfickich wtajemniczeń eschatologicznych. Przez długi czas naukowcy nie mogli dojść do porozumienia w kwestii tego, jaki jest związek między tymi dwiema, wydawałoby się, różnymi częściami papirusu. W końcu jednak dwaj bardzo wpływowi naukowcy stwierdzili, że „przynajmniej w obrębie tego horyzontu kulturalnego, do którego przynależy dokument, wtajemniczenia i egzegeza, dalekie od tego, by być przeciwstawianymi sobie nawzajem, są dwiema stronami tego samego medalu. Z jednej strony bliskie powiązanie praktyki religijnej z konkretnym tekstem jest cechą charakterystyczną ruchu orfickiego. Z drugiej zaś egzegetyczna ekspertyza, w tym przypadku, wydaje się spełniać rolę szczególnie efektywnego narzędzia wtajemniczenia w to, co wydaje się być specyficzną odmianą orfickiego rytuału religijnego, ponieważ wymaga zarówno wyszukanego rodzaju wiedzy (zapewnionej przez kosmo-ontologiczne systemy rozpraw naukowych *O naturze*), jak i wyrafinowanych technik

<sup>21</sup> Zob. M. S. Funghi, *The Derveni Papyrus*, [w:] A. Laks, G. W. Most, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1977, s. 26.

<sup>22</sup> Tamże, s. 29.

<sup>23</sup> West, *The Orphic Poems*, s. 3: „the fashion for claiming Orpheus as an authority”.



interpretacyjnych”<sup>24</sup>. Innymi słowy, w derweńskim tekście „religijne wtajemniczenie przybiera formę zrationalizowanej egzegezy fragmentów orfickiej teogonii, zestawionej w systematyczną relację z elementami późno-przedsokratejskiej fizycznej kosmologii”<sup>25</sup>. Dość zwięźle wypowiedział się na ten temat G. Betegh, twierdząc, że przedmiotem zainteresowania papyrusu jest określony rytuał – pogrzebowy lub inicjacyjny – a wyjaśnienie czynności rytualnych z pierwszych kolumn i następujący potem komentarz do orfickiego poematu uzupełniają się wzajemnie, reprezentując dwa aspekty tegoż rytuału: *δρώμενα* i *λεγόμενα*<sup>26</sup>. Poglądowi temu zaprzeczył ostatnio T. Kouremenos, twierdząc, że o ile czynności rytualne z pierwszych kolumn i poemat orficki, omawiany od kolumny VII przez autora papyrusu, mogły wzajemnie się uzupełniać w obrzędzie religijnym, to nie ma podstaw ku temu, by twierdzić, że tenże rytuał jest głównym tematem papyrusu<sup>27</sup>.

Mówiąc o charakterze tekstu papyrusu, warto również wspomnieć o stylu, w jakim jest utrzymany. K. Tsantsanoglou charakteryzuje go jako nieoficjalny i raczej niedbały. Trzecioosobowa narracja, gdzie często pojawiają się słowa i zwroty, takie jak: *δηλοῖ*, *ὁ δέ*, *λέγει*, *φησί*, *σημαίνει* czy *ἀνιίττειται*, jest przerwana dwukrotnie: raz, kiedy autor używa pierwszej osoby liczby mnogiej (*πάρριμεν*) w 4 wersie V kolumny, i drugi raz, gdy w 2 wersie kolumny XX pojawia się forma pierwszej osoby liczby pojedynczej (*θαυμάζω*). Jeśli zaś chodzi o dialekt, to „trudno rozstrzygnąć między attyckim z pewnymi cechami jońskimi a jońskim z attyckimi dodatkami”<sup>28</sup>, chociaż obecnie uważa się za bardziej prawdopodobną tę drugą wersję.

Jak już zostało wspomniane, kompozycja derweńskiego poematu jest dwudzielna. W treści ocalałych dwudziestu sześciu kolumn można wyodręb-

<sup>24</sup> A. Laks, G. W. Most, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1977, s. 4-5: „at least within the cultural horizon to which this document belongs, initiation and exegesis, so far from being opposed to one another, are two sides of the same coin. On the one hand, the close linking of religious practice to a specific text is a distinctive characteristic of the Orphic movement. On the other hand, in the present case exegetical expertise seems to serve as a particularly effective instrument of initiation within what seems to be a highly specific variety of Orphic religious ritual, since it requires both a sophisticated kind of knowledge (that provided by the cosmological systems of treatises *On nature*) and refined interpretative techniques”.

<sup>25</sup> Tamże, s. 5: „religious initiation takes the form of a rationalizing exegesis of the episodes of an Orphic theogony set into systematic relation with the episodes of a late ‘Presocratic’ kind of physical cosmology”.

<sup>26</sup> Betegh, *The Derveni Papyrus*, s. 350.

<sup>27</sup> Zob. Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, s. 53.

<sup>28</sup> Tamże, s. 11: „It is difficult to decide between Attic with some Ionic features and Ionic with an Attic overlay”.

nić część dotyczącą obrzędu religijnego (kolumny I-VI) i drugą, zawierającą egzegezę orfickiego poematu (kolumny VII-XXVI). Według G. Betegha między nimi następowało płynne przejście, gdzie autor prawdopodobnie uzasadniał zmianę tematu, ale zarówno końcówka kolumny VI, jak i początek VII zaginęły<sup>29</sup>.

Początkowe kolumny papyrusu zachowane są bardzo słabo, a tekst, jakim można się posłużyć w badaniach literackich, jest w ogromnej mierze tylko rekonstrukcją. Kolumna I mówi najprawdopodobniej o Eryniach: Ἐρινύων to jedyne znaczące w niej słowo, aczkolwiek jest ono w połowie zrekonstruowane. Kolumna II również wymienia Erynie, ale także Eumenidy, i to w kontekście jakiegoś rytuału religijnego, w ramach którego (prawdopodobnie) w każdej ze świątyń Zeusa mają miejsce wylewane w kroplach libacje (χοαὶ σταγόσιν χέονται Διὸς κατὰ πάντα ναόν), gdzie dla każdego z daimonów należy spalić „coś ptasiego” (δαίμοσι δ’ ἐκάστοις ὀρνίθειόν τι καίειν), a niewymieniony z imienia „on” dodał hymn, współgrający z muzyką (καὶ ἐπέθηκεν ὕμνους ἀρμοστοῦς τῆι μουσικῆι). Trzecia kolumna ma wyrażnie eschatologiczny wydźwięk. Autor wspomina w niej o występnych ludziach, których to Dike karze przez każdą z Erynii (γὰρ Δίκη ἐξώλεας νοῦθετεῖ δι’ ἐκάστης τῶν Ἐρινύων), o daimonach, które prawdopodobnie zamieszkują podziemia (κατὰ γῆς) i – po jednym – powstają dla każdego jako lekarze (δαίμων γίνεται ἐκάστωι ἰατρός). Kolumna ta mówi też o sługach bogów (θεῶν ὑπηρέται), którzy prawdopodobnie są tym samym, co daimony, oraz o niesprawiedliwych mężach, którzy być może ponoszą odpowiedzialność (αὐτίην τ’ ἔχουσι).

Kolumna IV, znacznie lepiej zachowana niż trzy poprzednie, w pierwszych wersach mówi o jednym z bogów, który zmienia te rzeczy, które zostały ustanowione, i dzięki któremu świat ma porządek (ἄρ’ οὐ τάξιν ἔχει διὰ τόνδε κόσμος;). W wersie piątym pada imię Heraklita, który przemawia „jak astronom” (ἵκελα ἀστρολόγῳ). Tutaj pojawia się – być może w swoim oryginalnym, pierwotnym brzmieniu<sup>30</sup> – cytat, znany jako fragmenty B 3 i B 94 u Dielsa-Kranza. Mowa jest w nim o słońcu, wedle natury mającym szerokość stopy człowieka, wielkością nieprzekraczającym właściwych granic jego szerokości i które – gdyby je przekroczyło – odnalazłyby Erynie, pomocnice Dike: ἥλιος [...] κατὰ φύσιν ἀνθρωπηῆτος εὖρος ποδός ἐστι, τὸ

<sup>29</sup> B e t e g h, *The Derveni Papyrus*, s. 350.

<sup>30</sup> Według tradycji motyw słońca nieprzekraczającego właściwych granic oraz motyw Erynii były osobnymi fragmentami, przypisywanymi Heraklitowi z Efezu (DK 22 B 3 i B 94).

μέγεθος οὐχ ὑπερβάλλων εἰκότας οὔρους εὔρους ἐοῦ· εἰ δε μή, Ἐρινύες νιν ἐξευρήσουσι, Δίκης ἐπίκουροι. Kolumna V ma zdecydowanie inny charakter niż pozostałe i może być porównana jedynie z kolumną XX. G. Betegh określa jej zawartość jako „diatrybę skierowaną przeciwko zasługującej na pogardę religijnej, moralnej i epistemologicznej postawie nieświadomego gminu”<sup>31</sup>. Wypowiadający się w pierwszej osobie liczby mnogiej podmiot gani pewnych ludzi, którzy nie wierzą w okropieństwa Hadesu (ἄρ Ἄιδου δεῖνὰ τί ἀπιστοῦσι;) czy sny (ἐνύπνια). Oni to, ponieważ dają się pokonać grzechowi i innym przyjemnościom, nie uczą się ani nie wierzą (ὑπό τε γὰρ ἀμαρτίας καὶ τῆς ἄλλης ἡδονῆς νενικημένοι, οὐ μανθάνουσιν οὐδὲ πιστεύουσι). Wydaje się, że to w ich imieniu podmiot przychodzi do wyroczni po radę: χρηστηριάζονται [...] αὐτοῖς πάριμεν εἰς τὸ μαντεῖον ἐπερωτήσοντες. Tematem kolumny VI bez wątpienia jest rytuał religijny, jego wykonanie i eschatologiczne uzasadnienie. Modlitwy i ofiary, które są czynione, zjednują dusze, a zaklęcie śpiewane przez magów może usunąć stojące na przeszkodzie daimony, które prawdopodobnie są mszczącymi się duszami: ἐπωιδῆ δὲ μάγων δύναται δαίμονας ἐμποδῶν γινομένους μεθίστάναι· δαίμονες ἐμποδῶν δ' εἰσὶ ψυχαῖς ἐχθροί. Na czynione przez magów ofiary składają się libacje z wody i mleka oraz niezliczone – jak niezliczone są dusze – wypukłe ciastka (ἀνάριθμα καὶ πολυόμοφαλα τὰ πόπανα). W dziewiątym wersie pojawiają się Eumenidy, którym wtajemniczeni składają ofiary, są one bowiem duszami (Εὐμενίδες γὰρ ψυχαὶ εἰσιν). W jedenastym wersie powtarza się znany już z kolumny II przymiotnik ὀρνίθειον: każdy, kto zamierza złożyć ofiarę bogom, musi najpierw – ze względu na to, że Eumenidy są duszami – poświęcić coś ptasiego (ὦν ἔνεκεν τὸν μέλλοντα θεοῖς θύειν ὀρνίθειον πρότερον), prawdopodobnie po to, aby je przebłągać.

Kolumny VII-XXVI bardzo różnią się od poprzedniej części papyrusu. Autor cytuje tu – w całości bądź fragmentarycznie – wersy z poematu przypisywanego Orfeuszowi, a następnie je omawia. W kolumnie VII, stanowiącej przejście między dwiema częściami utworu, czytamy o hymnie, którego słowa są słuszne i godziwe (ὕμνον ὕγιῃ καὶ θεμιτὰ λέγοντα). Dalej, w wersach 4-8, autor jakby uzasadnia przyczynę, dla której zajął się egzegezą. Mówi mianowicie, że poezja jest jakaś obca i zagadkowa dla ludzi, chociaż Orfeusz nie zamierzał „mówić zagadek”, o które można by się spierać, ale

<sup>31</sup> Betegh, *The Derveni Papyrus*, s. 75: „Column five contains a diatribe directed against the contemptible religious, moral and epistemological attitudes of the ignorant populace [...]”.

raczej wielkie rzeczy w zagadkowy sposób: ἔστι δὲ ξένη τις ἡ πόησις καὶ ἀνθρώποις αἰνίγματώδης, καὶ Ὀρφεὺς αὐτὸς ἐρίστ' αἰνίγματα οὐκ ἤθελε λέγειν, ἐν αἰνίγμασιν δὲ μεγάλα. Autor papirusu widzi więc potrzebę wyjaśnienia zagadkowych słów Orfeusza. Kolejne zaś zdanie: ἱερολογεῖται μὲν οὖν καὶ ἀπὸ τοῦ πρώτου ἀεὶ μέχρι οὗ τελευταίου ῥήματος sugeruje, że każde słowo ma znaczącą wartość. Jednocześnie, jak zauważa G. Betegh<sup>32</sup>, zdanie to jest bardzo ważnym argumentem, przemawiającym za opinią, że autor papirusu cytuje wersy z poematu orfickiego po kolei, dając regularny, systematyczny do nich komentarz. Później, w wersach 5-6 kolumny XIII, wyrażone jest to *explicite*: ὅτι μὲν παῖσαν τὴν πόησιν περὶ τῶν πραγμάτων αἰνίσκεται καθ' ἕπος ἕκαστον ἀνάγκη λέγειν<sup>33</sup>.

W dziewiątym wersie VII kolumny pojawiają się słowa: θύρας γὰρ ἐπιθέσθαι κελεύσας τοῖς ὡσὶν αὐτούς, które są prawdopodobnie parafrazą początku poematu orfickiego, poświęconego w innych źródłach jako: θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι<sup>34</sup>. Od tego momentu autor rozpoczyna swój egzegetyczny wywód, przerywając go tylko raz, w kolumnie XX, aby skrytykować nowicjuszy, nie rozumiejących świątych obrzędów, w których biorą udział. Według niego ludzie ci są warci tego, by im się dziwić i by budzić litość (οὔτοι ἄξιοι θαυμάζεσθαι καὶ οἰκτείρεσθαι).

Kolejne kolumny, mimo że nie są zachowane kompletnie, ukazują czytelnikowi erudycyjny i wnikliwy wykład. Jego streszczenie, ze względu na charakter treści, byłoby zgoła niewykonalne, można jednak wymienić główne punkty kompozycyjne.

W kolumnie VIII autor papirusu cytuje zdanie: οἱ Διὸς ἐξεγένοντο ὑπερμενέος βασιλῆος<sup>35</sup>. Pochodzi ono prawdopodobnie z początku poematu, gdzie być może znajdowała się deklaracja, że utwór będzie opiewał bogów zrodzonych z Zeusa. W dalszej części kolumny VIII oraz w kolumnie IX

<sup>32</sup> Tamże, s. 106.

<sup>33</sup> „Ponieważ w całym poemacie mówi o ważnych sprawach w sposób zagadkowy, istnieje konieczność, by czytać każde słowo z osobna”.

<sup>34</sup> Por. A. Bernabé, *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Pars II: *Orphicorum et orphicissimum. Testimonia et fragmenta*, Fasciculus 1, Monachii et Lipsiae 2004, s. 6-7: „probabiliter θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι fuit origine κήρυγμα μυστικόν (προαναφώνημα vel πρόρρησιν id vocat Tzetzes), quod primum (ut West, *Orphic Poems* 82s censuit) proprio sensu dicebatur, deinde in poematum initio sensu metaphoricō scribebatur ne profani carmen legerent, et fiebat quasi σφραγίς Orphicae poeseos adeo ut uterque versus persaepe appareant in carminibus Orpheo Pythagoraeque tribuitis, fiebat denique dictum scriptorum technicorum proprium ad scientiae ignaros deterrendos”.

<sup>35</sup> „Pochodzili oni od Zeusa, wielce potężnego króla”.

autor zajął się prawidłowym odczytaniem słów: Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατὴρ ἐοῦ πάρα θεόσφατον ἀρχὴν ἀλκίην τ' ἐν χεῖρεσσι ἔλαβεν καὶ δαίμονα κυδρόν<sup>36</sup>. Kolumna X, jak się wydaje, analizuje fragment dotyczący „Wszechwieszczającej Boskiej Nocy, opiekunki bogów”<sup>37</sup>, który był prawdopodobnie cytowany w niezachowanej, końcowej części kolumny IX. Wskazują na to wersy 9-10, będące konkluzją: οὕτως οὐδὲν κωλύει „πανομφεύουσιν” καὶ πάντα διδάσκουσιν τὸ αὐτὸ εἶναι<sup>38</sup>. Końcowe wersy dotyczą sensu określającego Noc słowa τροφός. Kolumna XI również mówi o Nocy, która „wieszczy z nieprzeniknionej części świątyni” (ἐξ ἀδύτοιου χρῆσαι) i prawdopodobnie o jej przepowiedni dla Zeusa. W kolejnej, XII kolumnie autor cytuje zdanie: ὡς ἂν ἔχοι κάτα καλὸν ἔδος νιφόμενος Ὀλύμπου<sup>39</sup>, a następnie utożsamia „Olimp” z „czasem”, krytykując tych, którzy utożsamiają go z „niebem”. Centralnym wersem kolumny XIII jest prawdopodobnie wers czwarty, mówiący o połknięciu przez Zeusa, „który pierwszy wydalil eter”, genitaliów<sup>40</sup>: αἰδοῖον κατέπιπεν, ὃς αἰθέρα ἔκθορε πρῶτος. W XIV kolumnie pojawia się niezwykle ważne słowo: Νοῦς. Nie pochodzi ono raczej z przypisywanego Orfeuszowi poematu i jest jednym z głównych pojęć, jakimi posługuje się autor papyrusu w całej egzegezie. Utożsamia z nim w kolumnie XIV zarówno Kronosa, jak i Uranosa, uzasadniając to etymologią (κρούοντα τὸν Νοῦν πρὸς ἄλληλα Κρόνον ὀνομάσας oraz ὁ Νοῦς ὡς ὀρίζων φύσιν τὴν ἐπωνυμίαν ἔσχεν Οὐρανός)<sup>41</sup>. W XV i XVI kolumnie rozwinięty został wątek roli, jaką odegrał w stworzeniu kosmosu „istniejący samotnie Umysł” (τὸν Νοῦν μόνον ἐόντα), utożsamiany odtąd z Zeusem. Zostało to podsumowane cytatem: νῦν δ' ἐστὶν βασιλεὺς πάντων καὶ τ' ἔσσειτ' ἔπειτα<sup>42</sup>. W XVII kolumnie autor wprowadza nową kategorię: ἀήρ

<sup>36</sup> „Zeus zaiste, skoro od swojego ojca przepowiedzianą władzę i siłę wziął w ręce oraz znakomitego ducha” (kol. VIII).

<sup>37</sup> Por. Bernabé, *Poetae epici Graeci*, s. 16, fr. 6: ...πανομφεύουσα [θεῶν] τροφός ἀμβροσίη Νούξ.

<sup>38</sup> „W ten sposób nic nie przeszkadza, by «wszechwieszcząca» i «ucząca wszystkiego» oznaczały to samo”.

<sup>39</sup> „Jak gdyby zajmował piękną siedzibę osnieżonego Olimpu”.

<sup>40</sup> Co do znaczenia słowa αἰδοῖον nie ma między naukowcami zgody. Część z nich (jak np. T. Kouremenos) uważa, że jest to stojący w acc. sing. przymiotnik rodzaju męskiego, odnoszący się do słowa δαίμων (kol. VIII, w. 5), które z kolei odsyłałoby do Fanesa (Protogonos), niewymienionego bezpośrednio w tekście. Inni natomiast (m.in. G. Betegh), że słowo to należy odczytywać wprost jako „genitalia” lub „fallus”. Zob. Betegh, *The Derveni Papyrus*, s. 112-121.

<sup>41</sup> „Kiedy nazwał Umysł, który uderza (elementy) przeciwko sobie, «Kronosem»” i „Umysł, jako decydujący o naturze, otrzymał imię Uranosa”.

<sup>42</sup> „Teraz jest królem wszystkiego i będzie także później”.

(powietrze), będącą według niego tym samym, co Umysł i Zeus. W kolejnych zaś dwu kolumnach (XVIII-XIX) wyjaśnia, jak należy rozumieć imię Μοῖρα, nadane w orfickim poemacie Zeusowi, i do jakich przymiotów je odnosić. Kolumny XXI-XXIII komentują fragmenty teogoniczne. Kolumna XXIV mówi o księżycu, który „świeci wielu śmiertelnym na bezkresnej ziemi” („ἡ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσι ἐπ’ ἀπείρονα γαῖαν”), XXV zaś o słońcu i gwiazdach. W wersach 9-12 XXV kolumny czytamy: τὰ νῦν ἐόντα ὁ θεὸς εἰ μὴ ἤθελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐπόησεν ἥλιον. ἐποίησε δὲ τοιοῦτον καὶ τοσοῦτον γινόμενον οἷος ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου διηγεῖται<sup>43</sup>. Prawdopodobnie słowa te wskazują na zacytowany w IV, 8-10 fragment, przypisywany Heraklitowi, co by oznaczało, że treść papirusu nie była poprzedzona inną księgą. Ostatnia w zwoju kolumna XXVI jest niemal w całości interpretacją pochodzącego z orfickiego poematu słowa ἔα<sup>44</sup>. W dyskusji zaś nad właściwym jego zrozumieniem autor papirusu posłużył się dwoma cytatami z utworów Homera: Ἐρμῆ Μαιάδος υἱὲ διάκτορε δῶτορ ἑάων (*Od.* VIII, 335) i δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακρήσονται ἐν Διὸς οὔδει / δῶρων, οἷα διδοῦσι, κακῶν, ἕτερος δὲ τ’ ἑάων (*Il.* XXIV, 527-528)<sup>45</sup>.

Jak pisze G. Betegh, już po jednokrotnym przeczytaniu papirusu powinno być jasne, że jego autor nie robi prostego streszczenia fabuły poematu orfickiego i że jego celem z pewnością nie jest parafraza literalnego znaczenia poszczególnych zdań. „Stwierdza on wyraźnie, że ze względu na szczególną, enigmatyczną naturę języka Orfeusza nie możemy poprzestać na dosłownej interpretacji, ponieważ taka interpretacja nie odsłoniłaby prawdziwych zamiarów poety”<sup>46</sup>. To jednak, jakie one były i dlaczego utwór skomponowany jest dwudzielnie, nie zostało jeszcze ostatecznie rozstrzygnięte.

Tak samo jak trudno jest w sposób w pełni niepowątpiewalny określić cel, dla którego dokument został spisany, tak też wszystko, co można powiedzieć na temat autora papirusu derweńskiego, to jedynie hipotezy. Oczywiście każda z nich opiera się na szczegółowej analizie tekstu, przede wszystkim zaś kolumn IV i XX, gdzie pojawiły się czasowniki πάριμεν i θαυμάζω.

<sup>43</sup> „Gdyby bóg nie chciał, *by to, co jest teraz, istniało*, nie uczyniłby słońca. Uczynił zaś takie *i takiej wielkości*, jak to zostało opisane na początku wykładu”.

<sup>44</sup> Por. Bernabé, *Poetae epici Graeci*, s. 32, fr. 18: ... ἤθελε μητρὸς ἔα μιλθήμεναι ἐν φιλόπτῃτι („... *chciał ze swoją matką połączyć się w miłość*”).

<sup>45</sup> „Hermesie, synu Mai, posłańcu, dawco dóbr” i „Dwa dzbany zostały złożone na podłodze domostwa Zeusa / spośród darów, jakie dali: jeden zła, drugi zaś dobra”.

<sup>46</sup> Betegh, *The Derveni Papyrus*, s. 132: „He states explicitly that, due to the peculiar, enigmatic nature of Orpheus’ language, we cannot stop at a literal interpretation, as such an interpretation would not reveal the genuine meaning of the poet”.

Niejednokrotnie podejmowane były próby przypisania anonimowemu dla nas autorowi imienia znanego z innych źródeł. W pierwszych latach pracy nad papiрусem S. G. Kapsomenos podniósł imię Epigenesa. Nieco później Charles E. Kahn stwierdził, że z największą pewnością można przypisać autorstwo znanemu z platońskich dialogów Eutyfronowi, a to ze względu na zawarte w *Kratylosie* fragmenty etymologiczne, gdzie widoczne jest zastosowanie filozofii jońskiej (anaksagorejskiej i heraklitejskiej) w egzegezii imion bóstw. Walter Burkert z kolei dowodził, że papiрус derweński może być tym samym, co dzieło *Περὶ τελετῶν* Stesimbrotosa z Tazos, który badał powiązania między mitologią a rytuałami mistycznymi, a także zajmował się homerycką egzegezą. Ostatnio zaś Richard Janko, na podstawie różnych opinii na temat podejścia autora papiirusu do tradycyjnej religijności i misteriów orfickich, wskazywał prawdopodobieństwo tego, że mógł być to Diogenes z Apollonii bądź Diagoras z Melos. Bardzo słuszne wydaje się być jednak stwierdzenie T. Kouremenosa, że „prawdopodobieństwo tego, że autor papiirusu jest jednym z tych, których imię nie było nigdy wymienione w którymś z zachowanych dokumentów, nie tylko nie może być wykluczone, ale powinno być uważane za wysokie” i że „próby identyfikacji autora w świetle dostępnych świadectw wydają się być zadaniem o raczej niskiej wartości poznawczej”<sup>47</sup>.

Zdecydowanie łatwiejszym zadaniem niż znalezienie imienia autora papiirusu wydawałoby się określenie jego profesji lub przynajmniej osobowości. Niestety również w tej kwestii naukowcy nie osiągnęli konsensusu. K. Tantsanoglou twierdzi, głównie na podstawie czwartego wersu z kolumny V (αὐτοῖς páριμεν εἰς τὸ μαντεῖον ἐπεπωτήσοντες), że był to jeden z tak zwanych ὄρφεοτελεσταί, który odprawiał rytuał w oparciu o księgę ze słowami Orfeusza. Również według M. L. Westa jest on ekspertem religijnym, wyjaśniającym obrzędy i orfickie poematy misteryjne, ale w szczególności, nieco ekscentryczny sposób, bo nacechowany wpływem jońskich filozofów przyrody. Kimś w rodzaju „teologa za opłatą”<sup>48</sup>. Inne zdanie na ten temat ma Glenn W. Most, który stwierdził, że autor papiirusu to orfik, pretendujący do roli lidera jakiegoś odłamu w obrębie orfizmu lub istotnie

---

<sup>47</sup> Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, s. 59: „[...] the probability of the Derveni author's being one whose name is never mentioned in any surviving record not only cannot be ruled out but should be considered high, attempting to identify the author in the light of the available evidence seems to be an exercise of rather low epistemic value”.

<sup>48</sup> „Speculative theologian”. Zob. tamże, s. 47.

nim będący. Osoba ta, zdając sobie sprawę, że eschatologiczne przesłanie Orfeusza może być nieczytelne dla współczesnych nowicjuszy, dokonuje jakby uaktualnienia słów poematu, wyjaśniając pojęcia mitologiczne za pomocą współczesnej mu kosmologii. A. Laks z kolei określa anonimowego autora jako postępowego wyznawcę boskiej opatrności i wszechmocy, prawdopodobnie orfika, będącego przedstawicielem nurtu, który można nazwać religijną sekularyzacją. Chce on wykazać, że nowy teizm i dawna religia są tym samym i dokonuje racjonalnej egzegezy. R. Janko widzi w autorze papyrusu filozofa, kogoś na wzór Empedoklesa, hierofantę, który – wtajemniczając w misteria – zupełnie rozmył granice między filozofią, nauką, religią i magią. Według niego to człowiek, który uważa, że brak wiary jest równoznaczny z brakiem wiedzy (mówi o tym kolumna V), dlatego chce przybliżyć wiarę przez wykład o prawdziwym znaczeniu tych rzeczy, które na nią się składają. Janko określa go ponadto jako ucznia Anaksagorasa, od którego odróżniała go jednak chęć zaznaczenia w równym stopniu własnej głębokiej wiary, co i słuszności poglądów kosmologicznych. G. Betegh zaś, na podstawie analizy kolumny VI, stwierdza, że autor papyrusu może być jednym z *μάγοι*, kapłanów postrzeganych jako zdolnych do objaśniania wykonywanych przez siebie czynności religijnych. Zupełnie zaskakujące wydaje się wobec opinii innych naukowców zdanie Dirka Obbinka, który stawia autora papyrusu wręcz w opozycji do nurtu orfickiego. T. Kouremenos natomiast podziela pogląd tych, którzy widzą w anonimowym autorze filozofa.

Niezależnie od tego, czy autor papyrusu derweńskiego był orfikiem czy filozofem, z całą pewnością można stwierdzić, że był osobą mającą otwarty umysł i predyspozycje naukowe. Dysponował rozległą wiedzą zarówno w zakresie religii orfickiej, jak i filozofii jońskiej. Bardzo sprawnie posługiwał się narzędziami egzegetycznymi, używając etymologii, metafory, porównań czy analogii. Nie obawiał się również formułować krytycznych komentarzy pod adresem ludzi, którym brak wiary i wiedzy – cech, które zapewne dominowały w jego własnej osobowości.

#### „DERWEŃSKI” PORZĄDEK WSZECHŚWIATA

Celem dalszej części artykułu jest próba odtworzenia zawartych w papyrusie derweńskim teogonii i kosmogonii, ustalenia „derweńskiego” porządku wszechświata na podstawie analizy tekstu. Przedtem jednak należy postawić hipotezę, że autor dał w swoim dziele względnie spójny obraz początków



wszechświata, którego próby rekonstrukcji można się podjąć. Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ – jak wiadomo – tekst nie jest zachowany w całości, a ponadto nie można go jednoznacznie zdefiniować jako „teogonii” czy „kosmogonii”, mimo że zawiera charakterystyczne dla nich elementy. Poemat derweński nie jest podobny pod względem narracyjnym do „klasycznego” modelu teogonii, reprezentowanego na przykład przez *Teogonię* Hezjoda, która mówi o początku świata i bogów oraz o wydarzeniach, które doprowadziły do ustalenia się obecnego stanu rzeczy. W papirusie *disiecta membra* orfickiej teogonii przenikają się wzajemnie z kosmogonicznym, egzegetycznym-filozoficznym komentarzem autora, dając w rezultacie obraz porządku świata takiego, jakim go widział i jak go rozumiał autor papirusu, pozostający zapewne również pod racjonalistycznym wpływem filozofii przedsokratyków.

W odniesieniu do zawartej w tekście z Derveni teogonii trudno bez żadnych dookreśleń użyć terminu „orficka”, ponieważ nie znamy jednej orfickiej teogonii, z którą można by było zestawić i porównać wypadki przedstawione w papirusie. Główna przyczyna takiego stanu rzeczy leży, jak się wydaje, w fakcie, że wszystkie orfickie teksty są w rzeczywistości pseudo-epigrafami. Neoplatonik Damaskios, który kierował Akademią Platońską w Atenach przed jej zamknięciem przez Justyniana w 529 r., omawiając w dziele *De principiis* orfickie spojrzenie na początki świata, wymienia trzy główne teogonie: rapsodyczną, wersję Hieronima i Hellanikosa oraz teogonię znaną Eudemosowi z Rodos<sup>49</sup>.

Najszerzej znaną i najczęściej interpretowaną teogonią orficką były *Rapsodie*<sup>50</sup>. „Najdłuższy poemat orficki podzielony jest na dwadzieścia cztery rapsodie na wzór pieśni Homera”<sup>51</sup>. Damaskios poprzestał na opisie pierwszego pokolenia bóstw<sup>52</sup>. Na początku istniał Chronos (Χρόνος), z którego zrodził się Eter (Αἰθήρ) i Chaos (Χάος). Chronos złożył w Eterze jajo (ᾠόν), zwane również świetlistą tuniką (ἀργήσ χιτών) lub chmurą (νεφέλη). Z jaja wyłonił się bóg Fanes (Φάνης), określane również jako Metis (Μῆτις) lub Erikepaios (Ἐρικεπαῖος). Fanes, według innych źródeł nazywany rów-

<sup>49</sup> Detaliczny opis teogonii orfickich dał M. L. West w książce *The Orphic Poems* (Oxford 1983).

<sup>50</sup> *Rapsodie* (*Ραψωδίαὶ Ὀρφικαί*) były prawdopodobnie tym samym, co wymienione między dziełami Orfeusza w księdze Suda Ἴεροὶ λόγοι ἐν Ῥαψωδίαι καδ’.

<sup>51</sup> Bernabé, *Poetae epici Graeci*, s. 97: „longissimum Orphicorum poematum dispositum est in viginti quattuor rhapsodiis ad Homeri carminum exemplar”.

<sup>52</sup> Por. O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini 1922, s. 143-144, fr. 60: ἐν μὲν τοίνυν ταῖς φερομέναις ταύταις ῥαψωδιαῖς [...] τοιαύτη μὲν ἡ συνήθης Ὀρφικῆ θεολογία.

niez Protogonosem<sup>53</sup>, Erosem<sup>54</sup>, Zeusem i Bromiose<sup>55</sup>, był pierwszym królem. Wyobrażany był jako cudowna, dwupłciowa istota, mająca złote skrzydła, czworo oczu, cztery rogi i cztery głowy: barana, byka, lwa i wę-  
ża<sup>56</sup>. W kolejnym pokoleniu, jak podają inne neoplatońskie źródła<sup>57</sup>, Fanes oddaje berło władzy Nocy, która jest jego córką i kochanką. Noc rodzi Gaję i Uranosa, który staje się trzecim królem. Między licznym potomstwem Uranosa i Gai znajdują się Kronos i Rea. Kronos, po kastracji Uranosa, staje się czwartym z kolei władcą. Odcięty fallus boga zostaje wrzucony do morza i z piany morskiej rodzi się Afrodyta. Piastowany przez Noc syn Kronosa i Rei, Zeus, przejmuje królewską władzę od ojca, kastrując go. Mimo tego uczynku Kronos – wraz z Nocą – daje Zeusowi radę, by ten połknął Fanesa. Wraz z połknięciem pierwotnego bóstwa Zeus pochłania i zamyka w swoim wnętrzu cały świat – dzięki temu może go stworzyć na nowo, wypełniając nowymi bogami i boginiami, z którymi płodzi kolejne potomstwo. Wśród tych związków szczególnie ważny jest związek Zeusa z jego matką, Reą<sup>58</sup>, z którego rodzi się Kora. Także i z nią Zeus popełnił kazirodczy czyn, płodząc Dionizosa. Był on ostatnim, szóstym królem, jako dziecko wprowadzonym na tron przez Zeusa. Tytani jednak, w akcie zazdrości, porwali małego Dionizosa, rozsarpali na siedem części i pożarli. Atena ocaliła bijące jeszcze serce boga, z którego został stworzony nowy Dionizos, Zeus zaś poraził Tytanów piorunem, skuł i zesłał do Tartaru. Według Olimpiodora<sup>59</sup> rodzaj ludzki powstał z prochów rażonych piorunem Tytanów.

Druga spośród znanych Damaskiosowi teogonii orfickich to wersja Hieronima i Hellanikosa<sup>60</sup>, która przedstawia się następująco: od początku była woda (ὕδωρ) i materia (ὕλη), z której stężała ziemia (γῆ). Trzecią zasadą (po wodzie i ziemi) był wąż o głowach byka i lwa, z twarzą boga pośrodku i skrzydłami u ramion. Był to Wieczny Chronos (Χρόνος ἀγήραος), nazywany też Heraklesem (Ἡρακλήης). Zjednoczone z nim były Konieczność

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 158-159, fr. 86 (z Hermiasa), oraz s. 159, fr. 87 (Hymn do Protogonosa).

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 151-152, fr. 74 (z Proklosa).

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 208, fr. 170 (z Proklosa).

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 152-155, fr. 76-81.

<sup>57</sup> Głównie Proklos i Hermias.

<sup>58</sup> Rea jako „matka Zeusa” (Διὸς μήτηρ) została utożsamiona z Demeter. Por. tamże, s. 188-189, fr. 145 (z Proklosa).

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 238, fr. 220 (z Olimpiodora *In Platonis Phaedonem*).

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 130-132, fr. 54: ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον [sc. Ὀρφικῆ θεολογία], εἴπερ μὴ καὶ ὁ αὐτὸς ἐστίν, οὕτως ἔχει [...].

(Ἀνάγκη) oraz bezcielesna<sup>61</sup> i dwupłciowa Adrasteja, rozciągająca swoje ramiona na cały kosmos i dotykająca jego granic. Wieczny Chronos był ojcem wilgotnego Eteru (Αἰθήρ νοτερόν), bezkresnego Chaosu (Χάος ἀπειρον) i mglistego Erebu (Ἐρεβος ὀμιχλῶδες). W nich Wieczny Chronos złożył jajo i prawdopodobnie<sup>62</sup> z niego wyszedł bezcielesny bóg (θεὸς ἀσώματος) o złotych skrzydłach, głowach byka i olbrzymiego węża, ukazującego postaci wszystkich rodzajów zwierząt. Damaskios dodaje, że również ta wersja chwali w hymnie Protogonosu i nazywa go Zeusem, władcą wszystkiego i całego kosmosu, nazywając go też z tego powodu Panem: καὶ ἡδ' ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι<sup>63</sup>.

Zarysowana przez Damaskiosa fabuła kosmo-teogoniczna wersji Hieronima i Hellanikosa zgadza się w znacznej mierze ze znaną za pośrednictwem żyjącego w II wieku apologety chrześcijańskiego Atenagorasa<sup>64</sup>. Wydaje się, że świadectwa te mogą być traktowane jako komplementarne<sup>65</sup>, mimo że w ujęciu Atenagorasa pramaterią jest woda (lub Okeanos) i z niej powstaje muł. Jajo zaś, złożone przez Wiecznego Chronosa – Heraklesa, rozpada się na dwie części, z których górna tworzy niebo (Uranos), a dolna ziemię (Ge). Z wnętrza jaja wyłania się bezcielesny bóg Fanes. Atenagoras podaje dalej, że z Uranosa i Ge zrodziły się Mojry, Sturęcy i Cyklopi, a ojciec strącił ich do Tartaru, ponieważ dowiedział się, że zostanie zdetronizowany przez syna. Ge – w złości – zrodziła Tytanów. W tym miejscu pojawia się luka w relacji Atenagorasa. Dalej dowiadujemy się, że władzę przejmuje Kronos, który dokonuje kastracji Uranosa. Kronos połyka swoich synów, ale Zeus zsyła go do Tartaru i wszczyna wojnę z Tytanami. Również w tej wersji Zeus połyka Fanesa i – pod postacią węża – kopuluje kolejno ze swoją matką, Reą, a potem z Persefoną – Korą. Z tego ostatniego związku rodzi się Dionizos. Wśród kilku istotnych cech, odróżniających wersję podaną przez Atenagorasa od świadectwa Damaskiosa, na uwagę zasługuje fakt, że Noc nie pojawia się wcale. Uranos i Gaja – konsekwentnie – nie mogą być jej

<sup>61</sup> Ἀσώματος. Aparat krytyczny podaje również (za Gruppe) wersję δισώματος – „dwucieleśna”.

<sup>62</sup> Nie jest jasno powiedziane, że „bezcielesny bóg” wyszedł z jaja.

<sup>63</sup> Por. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, s. 131.

<sup>64</sup> Atenagoras, *Pro Christianis*, XVIII, 20.

<sup>65</sup> M. L. West (*The Orphic Poems*) uważa, że zarówno Damaskios, jak i Atenagoras mogli opierać się na tym samym źródle. Inne opracowania (np. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: a Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1983) traktują świadectwo Atenagorasa jako parafrazę wersji Hieronima i Hellanikosa.

potomstwem, ale są ukształtowani z dwóch połówek jaja. Jak zauważa G. Betegh<sup>66</sup>, Atenagoras nie wspomina o pożarciu przez Tytanów młodego Dionizosa i sugeruje, że w związku z tym faktem historia o początkach rodzaju ludzkiego mogła w tym ujęciu wyglądać inaczej. Wnioskowanie jednak *ex silentio* – konkluduje Betegh – nie jest przekonujące.

Ostatnią z wymienionych przez Damaskiosa teogonii jest wersja znana Eudemosowi z Rodos<sup>67</sup>. Jediną istotną informacją, jaką zawarł w tym fragmencie Damaskios, jest to, że zaczynała się ona od Nocy (ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν). Z neoplatońskiego komentarza Damaskiosa dowiadujemy się ponadto, że Eudemos podpisywał się pod poglądem, że homerycka genealogia bóstw rozpoczynała się od Okeanosa i Tetydy i że pogładowi temu nie należy wierzyć (οὐ γὰρ ἀποδεκτέον Εὐδήμου λέγοντος, ὅτι ἀπὸ Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἄρχεται).

M. L. West w *The Orphic Poems* wymienia również – poza głównymi teogoniami, podanymi za Damaskiosem – trzy inne orfickie teogonie: tak zwaną teogonię cykliczną<sup>68</sup>, teogonię Protogonosa oraz teogonię derweńską<sup>69</sup>. Jasno wynika więc, że – jak zostało to wcześniej wspomniane – nie znamy orfickiej teogonii jako takiej. Według G. Betegha<sup>70</sup>, który twierdzi, że jedynym kryterium, które pozwala na traktowanie danego tekstu jako „orfickiego”, jest to, że ktoś w pewnym momencie przypisał go Orfeuszowi – w ogóle nie było jednej, ustalonej wersji teogonii orfickiej. Istniał za to bardzo elastyczny, ogólny schemat oraz szeroki zestaw mitemów, co pozwalało na tworzenie rozmaitych wariacji, w zależności od celów, upodobań filozoficznych czy wręcz wyobraźni poszczególnych autorów. „Ta elastyczność – jak pisze Betegh – i podatność na filozoficzne oraz inne wpływy jest, moim zdaniem, główną cechą charakterystyczną tych teogonii”<sup>71</sup>.

Jeśli chodzi zaś o kosmogonie orfickie, to należy podkreślić, że trudno traktować je oddzielnie od teogonii. Poszczególni bogowie są bowiem utożsamiani

<sup>66</sup> B e t e g h, *The Derveni Papyrus*, s. 146.

<sup>67</sup> P o r. K e r n, *Orphicorum Fragmenta*, s. 97-98, fr. 28-28a.

<sup>68</sup> Wylaniającą się z „epiki cyklicznej”, która ma swój początek już w VIII wieku przed Chrystusem.

<sup>69</sup> Według Westa teogonia derweńska jest skróconą wersją teogonii Protogonosa – nazwanej tak ze względu na to, że główną rolę odgrywa w niej bóg Protogonos. Źródłami do poznania niezachowanej teogonii Protogonosa mają być, według Westa, Hezjod, kosmogonia fenicka, zoroastriańska, indyjska *Atharvaveda* oraz papirus derweński.

<sup>70</sup> B e t e g h, *The Derveni Papyrus*, s. 151.

<sup>71</sup> Tamże. „This flexibility and receptiveness to philosophical and other influences is, I believe, the main feature of these theogonies”.

z pewnymi elementami kosmosu, ze zjawiskami w nim występującymi, „dlatego teogonia staje się zarazem kosmogonią, czyli wyobraźniowym wytłumaczeniem powstania wszechświata i zjawisk kosmicznych”<sup>72</sup>. Można stwierdzić, że są one jedynie innym punktem widzenia tej samej kwestii: genezy wszechświata. Adam Krokiewicz podkreślił jeszcze inny, filozoficzny aspekt tej relacji, mówiąc: „«Teogonia» orficka zbiega się z kosmogonią i stanowi jeden z symbolów stosunku, jaki zachodzi pomiędzy jednością i wielością”<sup>73</sup>.

Jak już wspomniano, poemat orficki, którego egzegezy dokonał autor papiirusu, nie może być określony jako teogonia *sensu stricto*, ponieważ nie opisuje w sukcesywnym, chronologicznym porządku początków świata i bogów, nie daje bezpośrednio katalogu bóstw i ich pokoleń<sup>74</sup>. Sądząc na podstawie cytatu z linii 2 kolumny VIII: „οἱ Διὸς ἐξεγέροντο ὑπερμενέος βασιλῆος”<sup>75</sup>, można stwierdzić, że mamy do czynienia z tekstem opisującym postać, poczynania i następców Zeusa, czyli rozpoczętym *in medias res*, a postaci bóstw i wydarzenia poprzedzające panowanie tego boga potraktowane są wręcz drugorzędnie. Niemniej jednak, na podstawie analizy filologicznej zachowanego tekstu, można podjąć się próby odtworzenia teogonii zawartej w papiirusie z Derveni. Naukowcy zwykle, jak twierdzi S. Torjussen w swoim artykule *Phanes and Dionysos in the Derveni Theogony*<sup>76</sup>, opierają się w próbach jej rekonstrukcji na teogonii rapsodycznej.

## PIERWSZE POKOLENIE

W 6 linii XIV kolumny papiirusu pojawia się cytat:

„Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, δὲ πρότιστος βασιλευσεν”.

Uranos, „który pierwszy był królem”, nazwany jest tu Eufronidą, czyli „synem Nocy” (ἡ εὐφρόνη – noc). Ponieważ w ocalałym tekście nie ma wzmianki o tym, by istniało jakiegokolwiek bóstwo przed Nocą, można stwierdzić, że należała ona do pierwszego pokolenia omawianej teogonii. Ponadto,

<sup>72</sup> G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 69.

<sup>73</sup> A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, Warszawa 1947, s. 47.

<sup>74</sup> Prowizoryczne rekonstrukcje tego poematu można znaleźć np. w *The Orphic Poems* M. L. Westa (1983) czy też w *The Derveni Papyrus* T. Kouremenosa, G. M. Parássoglou i K. Tsanoglou (2006).

<sup>75</sup> „Pochodzili oni od Zeusa, wielce potężnego króla”.

<sup>76</sup> „Symbolae Osloenses” 80 (2005), s. 12.

jak już zostało wspomniane przy omawianiu kompozycji poematu<sup>77</sup>, w X kolumnie *Noc* nazwana jest „opiekunką” (*τροφός*). Jeśli słuszne jest domniemanie, że w kolumnie tej analizowane były słowa z niezachowanych wersów kolumny IX: „...πανομφεύουσα [θεῶν] τροφός ἀμβροσίη Νύξ”<sup>78</sup>, jest to dowodem potwierdzającym rangę *Nocy* w hierarchii bóstw.

Należący do pierwszego pokolenia bóstw w teogonii rapsodycznej *Eter* i *Chronos*, jak się wydaje, nie byli nimi w teogonii derweńskiej. Wprawdzie słowa *αἰθήρ* i *χρόνος* pojawiają się w treści papirusu<sup>79</sup>, to jednak spekulacje niektórych naukowców na temat zaliczenia ich, jako bóstw, do pierwszego pokolenia, wydają się być zbyt daleko posunięte.

## DRUGIE POKOLENIE

Jak już zostało pokazane, *Uranos* był pierwszym królem (kol. XIV, 6). Tekst, niestety, nie pokazuje, w jaki sposób otrzymał tę władzę. Wiadomo tylko, że był on synem *Nocy*.

Imiona *Ge* (*Γῆ*) i *Gaja* (*Γαῖα*) pojawiają się w kolumnie XXII papirusu, a w linii 9 są ze sobą utożsamione, jako jedno imię, różnie wymawiane, „zgodnie z językiem poszczególnych”: *Γῆ καὶ Γαῖα κατὰ γλῶσσαν ἐκάστοις*. Wydaje się, że prawdopodobne jest, iż w tej teogonii była żoną *Uranosa*, zgodnie z kanonem greckiej mitologii. Hipotezę tę można podeprzeć tym, że w kolumnie XIV (wersy 2-3) powiedziane jest, że *Kronos* (syn *Uranosa*) został zrodzony „dla Ziemi” (*γενέσθαι ... τῆι Γῆι*). Nie jest też jednak wykluczone, że fragment ten jest jedynie częścią egzegezy filozoficznej autora i ma mało wspólnego z genealogią bóstw omawianego przezeń poematu.

W kolumnie XVIII pojawia się imię *Mojry* i jest raczej pewne, że występowała ona w poemacie orfickim. Tekst papirusu nie podaje jednak jej pozycji w hierarchii bóstw. W *Teogonii* *Hezjoda* *Mojry* mają podwójną genealogię: raz przedstawione są jako potomstwo *Nocy* (V, 217), innym razem jako córki *Zeusa* z *Temidą* (V, 904). Jeśli zestawić tekst papirusu z informacjami z *Teogonii*, to bardziej prawdopodobne wydaje się to, że *Mojra* należała do drugiego pokolenia, ponieważ w XVIII, 9-10 czytamy:

[...] πρὶν μὲν γὰρ κληθῆναι Ζῆνα, ἣν Μοῖρα  
φρόνησις τοῦ θεοῦ ἀεί τε καὶ διὰ παντός [...] <sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Zob. przypis 37.

<sup>78</sup> Por. *Bernabé, Poetae epici Graeci*, s. 16, fr.6.

<sup>79</sup> Kolumny XII i XIII.

<sup>80</sup> „Zanim została nazwana «Zeusem», *Mojra* była mądrością boga zawsze i przez cały czas”.

Ta interpretacja autora papirusu sugeruje, że Mojra istniała przed Zeusem. Ponadto, kiedy Proklos omawiał podwójną genealogię Mojr u Hezjoda, twierdził, że według Orfeusza należały one do pierwotnych bóstw<sup>81</sup>.

### TRZECIE POKOLENIE

Kronos – kiedy jego imię pojawia się po raz pierwszy w zachowanym tekście papirusu, powiedziane jest, że zrodził się „dla Ziemi” (XIV, 2-3), co nasuwa nieodparte skojarzenie z tradycyjną genealogią bóstw greckich. W dalszych liniach tej kolumny czytamy:

Κρούοντα τὸν Νοῦν πρὸς ἄλληλα Κρόνον ὀνομάσας  
μέγα ῥέξει φησὶ τὸν Οὐρανόν· ἀφαιρεθῆναι γὰρ  
τὴν βασιλείαν αὐτόν [...] (XIV, 7-9)<sup>82</sup>.

Na podstawie przytoczonego fragmentu papirusu można wywnioskować, że „wielkie rzeczy”, które Kronos uczynił Uranosowi, to nic innego, jak odcięcie fallusa, co z kolei wiązało się z pozbawieniem go królestwa. Ponadto, co zostało już wcześniej powiedziane, autor papirusu najprawdopodobniej cytował kolejne fragmenty poematu orfickiego zgodnie z ich porządkiem w tekście. Skoro tak było, to po pojawiającym się w XIV, 6 cytacie:

„Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρότιστος βασιλευσεν”

w oryginalnym utworze pojawiał się wers zacytowany w XV, 6:

„ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος αὖτις, ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεὺς”<sup>83</sup>.

Układ taki niewątpliwie świadczy o tym, że – po pierwsze – Kronos był w teogonii derweńskiej synem Uranosa (ἐκ τοῦ δὴ – „z niego”), po drugie zaś, że sukcesja władzy następowała w tradycyjnym porządku: Uranos – Kronos – Zeus.

Imię Rei pojawia się w szeregu bóstw żeńskich w kolumnie XXII kilkakrotnie, i to w dwu formach (XXII, 15-16):

[...] Ῥέα καὶ Ῥείη  
κατὰ γλῶσσαν ἐκάστοις<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Por. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, s. 181-182, fr. 126 (Procl. In Plat. *Rempubl.* II 207, 14 Kr.).

<sup>82</sup> „Kiedy ((Orfeusz)) nazwał Umysł, który uderza ((elementy)) przeciwko sobie, «Kronosem», mówił, że «uczynił wielkie rzeczy Uranosowi»: został bowiem pozbawiony swojego królestwa”.

<sup>83</sup> „Z wiek zaraz Kronos, następnie przemądry Zeus”.

Wydaje się, że nie ma żadnych przeciwwskazań, by uważać ją za znaną z tradycyjnej mitologii Reę, siostrę i żonę Kronosa.

Tekst kolumny XXIII papyrusu komentuje prawdopodobnie fragment, w którym mowa o powtórny stworzeniu przez Zeusa (przez akt myślowy) Okeanosa i Acheloosa:

μήσατο δ' Ωκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὺν ῥέοντος<sup>85</sup>;  
 „Ἴνας δ' ἐγκατέλεξ' Ἀχελωῖου ἀργυροδίνεω”<sup>86</sup>.

W samym tekście jednak brak wskazówek, które pomogłyby ustalić pierwotną pozycję Okeanosa w hierarchii bóstw teogonii derweńskiej. G. Betegh<sup>87</sup> sugeruje jednak, że – zgodnie z Hezjodem i *Rapsodiami* – należy go zaliczyć do pokolenia dzieci Uranosa i Gai.

Jeśli chodzi o pozycję Afrodyty w teogonii derweńskiej, wśród uczonych nie ma zgodności. Zasadniczym problemem jest to, czy jej narodziny miały miejsce raz czy dwa razy<sup>88</sup>. Kolumna XXI, gdzie pojawia się imię bogini, omawia fragment, który najprawdopodobniej znajdował się w zaginionej części końcowej kolumny XX i brzmiał:

„Ζεὺς γείνατο θόρνηι  
 Πειθῶ θ' Ἀρμονίην τε καὶ Οὐρανίην Ἀφροδίτην”<sup>89</sup>.

Można z niego wywnioskować jednocześnie, że Afrodyta jest zrodzona z Zeusa, jak i to, że jest córką Uranosa. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w teogonii rapsodycznej. Tam Afrodyta rodzi się po raz pierwszy, tak jak u Hezjoda, z piany morskiej, jaka się wytworzyła wokół odciętego Uranosowi i wrzuconego w morze fallusa. Po raz drugi zaś (po tym, jak Zeus wchłonął wraz z Fanesem cały wszechświat do swojego wnętrza) rodzi się z nasienia Zeusa, jakie wpadło do morza, gdy ten zapalał namiętnością do Dione. Wydaje się, choć nie ma pewności, że w teogonii derweńskiej narodziny Afrodyty miały jednak miejsce dwukrotnie, ponieważ zachowane w tekście słowa (XXI, 5) „Ἀφροδίτη Οὐρανία” wskazują na jej pochodzenie od Uranosa i pierwotną przynależność do trzeciego pokolenia bóstw.

<sup>84</sup> „[...] Rea i Reie zgodnie z językiem poszczególnych”.

<sup>85</sup> Por. Bernabé, *Poetae epici Graeci*, s. 29, fr. 16 B. „Wymyślił wielką siłę szeroko płynącego Okeanosa”.

<sup>86</sup> „Wbudował ściegna Acheloosa o srebrzystym nurcie” (XXIII, 11).

<sup>87</sup> Zob. Betegh, *The Derveni Papyrus*, s. 159-160.

<sup>88</sup> Por. np. Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, s. 243-245; Betegh, *The Derveni Papyrus*, s. 127-128 i 161.

<sup>89</sup> Zob. Janko, *The Derveni Papyrus: an Interim Text*, s. 40. „Zeus zrodził (przez skakanie) Peitho, Harmonię i Niebiańską Afrodytę”.



## CZWARTE POKOLENIE

Jeśli słuszne jest przypuszczenie, że w oryginalnym brzmieniu zacytowany w linii 11 XXIII kolumny wers „Ἴνας δ' ἐγκατέλεξ' Ἀχελώτου ἀργυροδίνεω” poprzedzony był fragmentem μήσατο δ' Ὀκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὸν ῥέοντος<sup>90</sup>, których to zdań podmiotem logicznym jest Zeus, można stwierdzić, że Achelooś był w teogonii derweńskiej – zgodnie z kanonem greckiej mitologii – synem Okeanosa, bogiem rzek. Wydarzenia te bowiem odnoszą się do powtórnego stworzenia świata przez Zeusa, świata uprzednio przez niego wchłoniętego. Zeus więc wbudowuje na nowo w Okeanosa „ścięgna Acheloosa”<sup>91</sup>.

Słowo μῆτιν wprawdzie pojawia się w XV, 13, ale trudno rozstrzygnąć, czy oznacza w tym miejscu – jak u Hezjoda – imię bogini, córki Okeanosa, pierwszej żony Zeusa, i sugeruje obecność Metis w teogonii derweńskiej, czy też jest tylko przymiotem boga („mądrość”). Być może też, jak w *Rapsodiach*, to Metis/Fanes była pierwotnym bóstwem, z którego połknięciem Zeus wchłonął wszechświat. Połknięcie Metis jest przecież alegoryczną etiologią posiadania przez Zeusa mądrości (μῆτιν), a w tekście derweńskim występuje sformułowanie „μητίετα Ζεύς” (XV, 6). Niestety papirus w tym miejscu (XV, 13) jest mocno uszkodzony, a w całym tekście brak jakichkolwiek wskazówek.

Zeus, bez wątplenia, jest w teogonii derweńskiej bóstwem bardzo ważnym, o ile nie najważniejszym, na co by wskazywał wers 2 zacytowany w kolumnie VIII papirusu derweńskiego: „οἱ Διὸς ἐξεγένοντο ὑπερμενέος βασιλῆος”. Jak zostało też wcześniej udowodnione, przy omawianiu trzeciego pokolenia bóstw, jest on synem Kronosa i Rei. Zeus, po wchłonięciu całego wszechświata, staje się jedynym, absolutnym królem:

„Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται”<sup>92</sup>.

W zachowanym tekście poematu nie da się znaleźć wielu wskazówek na temat obecności ewentualnego rodzeństwa Zeusa w teogonii derweńskiej. Niemniej jednak kolumna XXII wymienia imiona Hery i Demeter, które

<sup>90</sup> Zob. przypis 85.

<sup>91</sup> Sens tych słów wydaje się być trudny do zrozumienia bez komentarza, warto więc przytoczyć słowa Th. Kouremenosa (Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, s. 259): „Ἀχελώος stands for the water of all springs and rivers, whose ‘strengths’ (Ἴνας) Zeus placed within Okeanos (ἐγκατέλεξε), as he was regenerating the cosmos, in the sense that all streams of water derive their strength from Okeanos, the source of all flowing water”.

<sup>92</sup> „Zeus głową, Zeus środkiem, z Zeusa wszystko się rodzi”.

u Hezjoda są córkami Kronosa i Rei. Imię Demeter pojawia się w szeregu innych bóstw żeńskich (XXII, 12):

„Δημήτηρ Ῥέα Γῆ Μήτηρ Ἑστία Δηιώνι”<sup>93</sup>,

które w komentarzu egzegetycznym autora są ze sobą utożsamione. Dodatkowo pojawia się Hera (XXII, 7):

Γῆ δὲ καὶ Μήτηρ καὶ Ῥέα καὶ Ἥρα ἡ αὐτή<sup>94</sup>.

Na podstawie zachowanego materiału nie da się jednak stwierdzić, czy również w oryginalnym poemacie boginie te były ze sobą tożsame.

Poza omówionymi powyżej bóstwami w treści papirusu znajdują się także inne, między nimi zaś Peitho i Harmonia (XXI, 6-11). Bardzo trudno jest jednak określić ich pierwotne (sprzed powtórnego stworzenia przez Zeusa) miejsce w genealogii derweńskich bogów. W zgromadzonych przez O. Kerna *Orphicorum Fragmenta* imię „Peitho” wymienione jest tylko raz<sup>95</sup>, „Harmonia” zaś wcale. Jedynym punktem odniesienia jest Hezjod, gdzie Peitho jest córką Okeanosa i Tetydy (nieobecnej w papirusie), Harmonia zaś córką Afrodyty. Tekst papirusu derweńskiego jednak nie potwierdza takiego ich rodowodu ani nie proponuje alternatywnego. Jedyne, co wiemy o nich poza tym, że istniały w teogonii derweńskiej, znajduje się na poziomie egzegezy, gdzie autor identyfikuje Afrodytę, Zeusa, Peitho i Harmonię jako imiona „nadawane temu samemu bogu”.

Dosyć kusząca jest też możliwość wysnucia – na podstawie treści ostatniej z zachowanych kolumn papirusu – teorii, że w teogonii derweńskiej pojawiała się Persefona/Kora i Dionizos. Prawdopodobnie bowiem kolumnę XXVI poprzedzał fragment, który mówi:

„αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα Διὸς φρὴν μήσατο ἔργα  
ἤθελε μητρὸς ἕως μιχθήμεναι ἐν φιλότῃτι”<sup>96</sup>.

Matką Zeusa, według wszelkiego prawdopodobieństwa, była Rea, utożsamiona przecież w XXII, 7 z Demeter. Zgodnie z innymi teogoniami zaś z kazirodczego związku Zeusa z Reą/Demeter powstała Kora, która z kolei –

<sup>93</sup> „Demeter Rea Ge Meter Hestia Deio”.

<sup>94</sup> „«Ge», «Meter», «Rea» i «Hera» to ta sama”.

<sup>95</sup> Por. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, s. 224, fr. 202 (Procl. In Plat. Tim. 33 a).

<sup>96</sup> Por. Bernabé, *Poetae epici Graeci*, s. 32, fr. 18. „Jednak, skoro umysł Zeusa wymyślił wszystkie rzeczy, / chciał mieszać się ze swoją matką w miłości”. W tekście XXV kolumny zachowany jest jedynie pierwszy wers przytoczonego fragmentu (choć transkrypcja R. Janko zawiera całość – zob. Janko, *The Derveni Papyrus: an Interim Text*, s. 50).

również za sprawą Zeusa – poczęła Dionizosa. Teorię tę jednak, ze względu na stan zachowania tekstu, można wyjątkowo łatwo zakwestionować.

#### FABUŁA TEOGONICZNA

Gábor Betegh, pisząc na temat relacji między jednością a wielością<sup>97</sup>, odwołał się do artykułu<sup>98</sup> Waltera Burkerta, poruszającego temat zasad, jakimi rządzą się historie o początkach wszechświata, mówiąc: „Logika teogonii implikuje retrospektywną redukcję liczby bytów. Wymaga to, by autor na drodze systematycznej negacji [...] usuwał najwyższą możliwą liczbę bytów, by przyjąć ekonomiczny punkt początkowy. Drugą stroną tego programu jest mnożenie bytów, przez co, zaczynając od pierwotnie ekonomicznego stanu, możemy wytłumaczyć bogactwo obecnego świata”<sup>99</sup>.

Na początku teogonii derweńskiej, najprawdopodobniej samotnie w pierwszym pokoleniu, stoi Noc – „πανομφεύουσα [θεῶν] τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ”. Jej potomstwem są Uranos – „Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρῶτιστος βασιλευσεν” oraz – prawdopodobnie – Gaja/Ge, żona Uranosa i Mojra. Jest to drugie pokolenie bóstw.

Spośród dzieci Uranosa i Gai (Kronosa, Rei/Demeter, Okeanosa i Afrodyty), których okoliczności narodzin trudno odtworzyć, najważniejszy był Kronos. On to uczynił ojcu „wielkie rzeczy”: μέγα ῥέξαι [...] τὸν Οὐρανόν, czyli – zapewne – odciął mu fallusa i tym sposobem Uranos został pozbawiony królestwa (ἀφαιρεθῆναι γὰρ τὴν βασιλείαν αὐτόν). Władzę w trzecim pokoleniu przejął więc Kronos.

W czwartym pokoleniu teogonii derweńskiej najważniejszą figurą jest Zeus, syn Kronosa i Rei. Obok niego pojawia się Hera. Dość prawdopodobne jest, że w pokoleniu Zeusa były też Harmonia i Peitho oraz dzieci Okeanosa: Acheloos i Metis. Zeus, zgodnie z przepowiedniami, przejął od ojca władzę. Mówią o tym linie 4-5 kolumny VIII:

<sup>97</sup> „The One-Many problem”. Zob. B e t e g h, *The Derveni Papyrus*, s. 175-179.

<sup>98</sup> W. Burkert, *The logic of cosmogony*, [w:] *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, ed. R. Buxton, Oxford 1999, s. 87-106.

<sup>99</sup> B e t e g h, *The Derveni Papyrus*, s. 177-178: „The logic of theogony implies a retrospective reduction of the number of entities. It requires that the author, by way of a systematic negation [...] removes the highest possible number of entities, to posit an economic starting point. The other side of this programme is the multiplication of entities by which, starting from the original economical state, we can explain the richness of the present world”.

„Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατὴρ ἐοῦ πάρα θέσφατον ἀρχὴν  
ἀλκὴν τ' ἐν χεῖρεσσι ἔλαβεν καὶ δαίμονα κυδρόν”<sup>100</sup>

Następnie Zeus, za sprawą rady – wyroczeni Kronosa: „Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατὴρ ἐοῦ πάρα θέσφατ' ἀκούσας”<sup>101</sup> (XIII, 1) oraz prawdopodobnie Nocy: „ἣ δὲ ἔχρησεν ἅπαντα τὰ οἱ θέμις ἦν ἀνύσσασθαι”<sup>102</sup> (XI, 10), połąkł genitalia<sup>103</sup>: „αἰδοῖον κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔκθορε πρῶτος”<sup>104</sup> (XIII, 4). Dzięki temu Zeus przejął moc stwarzania i nastąpił akt powtórnych narodzin świata, uprzednio wchłoniętego przez boga (XVI, 3-6):

„Πρωτογόνου Βασιλέως αἰδοίου· τῶι δ' ἄρα πάντες  
ἀθάνατοι προσέφυν μάκκαρες θεοὶ ἠδὲ θεάιναι  
καὶ ποταμοὶ καὶ κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα,  
ἄσσα τότ' ἦν γεγαῶτ', αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο”<sup>105</sup>.

W ten sposób więc powstał na nowo cały świat i wszyscy bogowie, między nimi zaś Peitho, Harmonia, Afrodyta –

„Ζεὺς γείνατο θόρνηι  
Πειθῶ θ' Ἀρμονίην τε καὶ Οὐρανίην Ἀφροδίτην”<sup>106</sup>

oraz Okeanos: μήσατο δ' Ὀκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὺν ῥέοντος<sup>107</sup> i Acheiloos: „ἵνας δ' ἐγκατέλεξ' Ἀχελώτου ἀργυροδίνεω”<sup>108</sup> (XXIII, 11). Zeus zaś stał się królem wszystkiego na zawsze – „νῦν δ' ἐστὶν βασιλεὺς πάντων καὶ τ' ἔσσειτ' ἔπειτα”<sup>109</sup>. Sam stał się tym światem, który powtórnie zrodził, ponieważ w tym świecie zrodził siebie.

Ostatnim czytelnym momentem w teogonii derweńskiej, jaką można odtworzyć na podstawie papyrusu, jest ten, w którym Zeus zapałał namiętnością wobec swojej matki Rei/Demeter:

<sup>100</sup> „Zeus zaiste, skoro od ojca swego przepowiedzianą władzę i siłę wziął w ręce oraz znakomitego ducha”.

<sup>101</sup> „Zeus zaś, skoro usłyszał wyrocznie od swojego ojca”.

<sup>102</sup> „Ona ((Noc)) wywieszczyła to wszystko, co należało, aby usłyszała”.

<sup>103</sup> Zob. przypis 40.

<sup>104</sup> „Połąkł genitalia ten, który jako pierwszy wydalil eter”.

<sup>105</sup> „Z genitaliów pierwszego króla, a zatem dzięki niemu wszyscy nieśmiertelni wzrosli: szczęśliwi bogowie i boginie, także rzeki i ponętne źródła oraz wszystko inne, co następnie zostało rodzone, a zatem on sam się zrodził”.

<sup>106</sup> „Zeus zrodził (przez skakanie) Peitho, Harmonię i Niebiańską Afrodytę”. Zob. przypis 89.

<sup>107</sup> „Wymyślił wielką siłę szeroko płynącego Okeanosa”. Zob. przypis 85.

<sup>108</sup> „Wbudował ścięgna Acheloosa o srebrzystym nurcie”.

<sup>109</sup> „Teraz jest królem wszystkiego i będzie także później”.

„αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα Διὸς φρήν μήσατο ἔργα  
ἤθελε μητρὸς ἕῃς μιχθήμεναι ἐν φιλότῃτι”<sup>110</sup>.

To, co wydaje się szczególnie interesujące w fabule teogonii derweńskiej, to niejako powrót od „ekonomicznego” punktu wyjściowego do podobnego stanu końcowego. W tej jedności jednak, jaką stał się Zeus przy końcu teogonii, mieści się zarazem wielość wszystkich innych bóstw i bytów, jakie zaabsorbował, by zrodzić je po raz drugi. G. Betegh<sup>111</sup> sugeruje, że w idei powtórnego stworzenia świata przez Zeusa może mieścić się próba ustalenia kompromisu w konflikcie między pierwszeństwem bóstwa ze względu na jego rangę w hierarchii a względnie późnym czasem jego zaistnienia w genealogii. Dzięki temu Zeus może być traktowany nie tylko jako najwyższy władca, ale również jako źródło wszystkich istniejących w nim rzeczy. Jest to też sposób na to, by starsi bogowie przeszli pod jego władzę. „Zeus musi połączyć odcięty fallus Uranosa. [...] Zeus może być pierwszym i źródłem wszystkiego, co powstaje, ponieważ zinterioryzował ostateczne źródło wszystkich pokoleń”<sup>112</sup>.

Zarysowana powyżej teogonia pochodziła z poematu orfickiego, którego egzegezy dokonał anonimowy dla nas autor papyrusu. W egzegezie tej, wyraźnie nacechowanej wpływem filozofii przedsokratejskiej, zawarta jest derweńska kosmogonia. Odzwierciedla ona poglądy autora papyrusu na początki wszechświata i jest tym, co pozwala na szukanie powiązań i korelacji z filozoficzną kosmologią przedsokratyków.

Dość wyraźnie w tekście papyrusu rysuje się przejście między teogonią a kosmogonią, ponieważ autor, prowadząc egzegezę znanego mu poematu orfickiego, utożsamiał szereg różnych bóstw zarówno ze sobą nawzajem, jak i z pewnymi przedmiotami abstrakcyjnymi czy fizycznymi elementami kosmosu.

#### U M Y S Ł (Ν ο ὄ ζ ε)

Pojęciem, które dominuje w kosmogonii derweńskiej, jest Umysł (Νοός) i pojawia się po raz pierwszy w kolumnie XIV papyrusu. Autor, jak się wydaje, dążył do ukazania Umysłu jako głównej siły, działającej we wszechświecie.

<sup>110</sup> Zob. przypis 96.

<sup>111</sup> B e t e g h, *The Derveni Papyrus*, s. 173-174.

<sup>112</sup> Tamże, s. 174: „Zeus has to swallow the severed phallus of Ouranos. [...] Zeus can be the first and source of all becoming because he has interiorised the ultimate source of all generation”.

Z Umysłem utożsamiony jest w XIV kolumnie zarówno Kronos, jak i Uranos, co poparte jest etymologią (XIV, 7-13):

κρούοντα τὸν Νοῦν πρὸς ἄλληλα Κρόνον ὀνομάσας  
μέγα ῥέξει φησὶ τὸν Οὐρανόν· ἀφαιρεθῆναι γὰρ  
τὴν βασιλείαν αὐτόν. Κρόνον δὲ ὠνόμασεν ἀπὸ τοῦ  
ἔργου αὐτόν καὶ τᾶλλα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον.  
τῶν ἐόντων γὰρ ἀπάντων οὕτω κρουομένων  
ὁ Νοῦς ὡς ὀρίζων φύσιν τὴν ἐπωνυμίαν ἔσχεν  
Οὐρανός. [...] <sup>113</sup>.

Imię „Kronos” rozumiane jest jako „Umysł, który uderza” (κρούω + Νοῦς). Okazuje się tu jednocześnie, że Umysł jest czymś aktywnym i że kieruje innymi elementami kosmosu, powodując ich wzajemne zderzenia. Kronos, na poziomie literalnego rozumienia tekstu, uderzył Uranosa i odciął jego genitalia<sup>114</sup>, jednocześnie przejmując władzę. Imię „Uranos” oznacza zaś „Umysł, który decyduje (bądź: oddziela/określa)” (ὀρίζω + Νοῦς).

W kolumnie XV, kiedy pojawia się Zeus, jest on również utożsamiony z Umysłem (XV, 11-12):

τὸ δ' ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεύς· ὅτι μὲν οὐχ ἕτερος  
ἀλλὰ ὁ αὐτός δῆλον· [...] <sup>115</sup>.

Cytowany zaś w kol. XVI, 3-6 fragment<sup>116</sup> poematu orfickiego, jak zostało to już wcześniej powiedziane, odnosił się do Zeusa, stwarzającego świat po raz

<sup>113</sup> „Kiedy ((Orfeusz)) nazwał Umysł, który uderza ((elementy)) przeciwko sobie, «Kronosem», mówił, że »uczynił wielkie rzeczy Uranosowi: został bowiem pozbawiony swojego królestwa. »Kronosem« zaś nazwał od jego czynu, i wszystko inne według tej zasady. *Spośród bowiem wszystkich istniejących rzeczy, nie będących jeszcze uderzanymi, Umysł, jako decydujący o naturze, otrzymał imię «Uranosa».*”

<sup>114</sup> Genitalia Uranosa, które połknął potem Zeus, w kol. XIII okazują się być słońcem: „ἐν τοῖς αἰδοίοις ὄρῶν τὴν γένεσιν τοὺς ἀνθρώπους νομίζοντες εἶναι τούτῳ ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν αἰδοίων οὐ γίνεσθαι, αἰδοίωι εἰκάσας τὸν ἥλιον” („Tak głosił, upodobniwszy słońce do genitaliów, gdyż wiedział, że ludzie uważają, iż w genitaliach jest stworzenie, a bez genitaliów nic nie powstaje.”).

W kolumnie zaś XV pojawia się zdanie:

„χωριζομένου γὰρ τοῦ ἡλίου καὶ ἀπολαμβανομένου ἐν μέσῳ (...)”

[„Kiedy bowiem słońce zostało oddzielone i odcięte w środku (...)”],

być może nawiązujące do teogonicznego odcięcia genitaliów Uranosa.

<sup>115</sup> „Zdanie: »następnie przemądry Zeus« czyni jasnym, że nie inny ((od Umysłu)), lecz ten sam”.

<sup>116</sup> Zob. przypis 105.

drugi. Autor, wskazując na tożsamość Zeusa i Umysłu, komentuje to następująco (XVI, 8-15):

[...] τὸ δὲ  
 „αὐτὸς δὲ ἄρα μοῦνος ἔγεντο”: τοῦτο δὲ λέγων δηλοῖ  
 ἅει τὸν Νοῦν πάντων ἄξιον εἶναι μόνον ἐόντα,  
 ὡσπερὲι μηδὲν τᾶλλα εἶη· οὐ γὰρ οἷόν τε δι’ αὐτὰ εἶναι  
 τὰ νῦν ἐόντα ἄνευ τοῦ Νοῦ. ἔτι δὲ ἐν τῷ ἐχομένῳ  
 ἔπει τούτου ἄξιον πάντων τὸν Νοῦν ἔφησεν εἶναι·  
 „νῦν δ’ ἐστὶν βασιλεὺς πάντων καὶ τ’ ἔσσειτ’ ἔπειτα”.  
 Δῆλον ὅτι Νοῦς καὶ πάντων βασιλεὺς ἐστὶ ταῦτόν<sup>117</sup>.

Wszystkie te komentarze dosyć jasno wskazują na to, że według autora papyrusu mimo sukcesji od Uranosa przez Kronosa do Zeusa, była to wciąż ta sama władza, która w ostatecznej postaci Zeusa stała się „istniejącym samotnie” Umysłem. Ponadto, jak pisze Betegh: „Utwór sugeruje, przynajmniej na poziomie literalnego znaczenia, że przez akt połknięcia Zeus zinterioryzował wszystko. Wszystko było wewnątrz Zeusa i tym samym nic nie było na zewnątrz niego. [...] Derweński autor jednak nie mówi, że nic nie było na zewnątrz czy też poza Umysłem. Mówi jedynie, że Umysł sam w sobie „równy jest wszystkim elementom”. Oprócz tego, kontrfaktyczne ὡσπερὲι μηδὲν τᾶλλα εἶη sugeruje, że w rzeczywistości owe „pozostałe” istnieją. Z jednej więc strony mamy Umysł, z drugiej zaś mnogość elementów (...)”<sup>118</sup>.

Pojęcie „Umysł” pojawia się jeszcze raz, w ostatniej z zachowanych kolumn papyrusu, gdy padają słowa (XXVI, 1-2):

<sup>117</sup> „Zdanie:

«a zatem on sam się zrodził» – mówiąc to, pokazuje, że sam, istniejący samotnie Umysł, równy jest wszystkim elementom, jakby pozostałe wcale nie były niczym innym. Te bowiem już istniejące nie mogą istnieć bez Umysłu. I w następującym po tym zdaniu pokazuje, że Umysł równy jest wszystkim:

«Teraz jest królem wszystkiego i będzie także później».

Jest jasne, że »Umysł« i »król wszystkiego« są tym samym”.

<sup>118</sup> Betegh, *The Derveni Papyrus*, s. 186: „The poem implies, on the level of literal meaning at least, that by the act of swallowing, Zeus interiorised everything. Everything was inside Zeus, and thus there was nothing outside of him. [...] The Derveni author, in contrast, does not say that there is nothing outside of, or apart from, the Mind. He only says that the Mind in itself ‘is worth everything’. Furthermore, the counterfactual ὡσπερὲι μηδὲν τᾶλλα εἶη implies that in fact ‘the others’ do exist. We have the Mind, on the one hand, and a plurality of things, on the other [...]”.

„μητρὸς” μὲν ὅτι μήτηρ ὁ Νοῦς ἐστὶν τῶν ἄλλων,  
ἔᾶς δὲ ὅτι ἀγαθῆς [...]<sup>119</sup>.

Wyjaśnienia autora papirusu odnoszą się najprawdopodobniej to tego miejsca w teogonii, gdzie Zeus zapalał namiętnością do swojej matki, zwanej zapewne Reą. W dalszych słowach autor, w dość wyszukany zresztą sposób, próbował odwrócić uwagę od kazirodczego czynu Zeusa, skupiając się na interpretacji wyrazu ἔᾶς<sup>120</sup>. Autor przekonuje, że rozumiane jako „dobra” odnosi się do Umysłu, który jest samym Zeusem i to wyklucza możliwość kazirodziej interpretacji. W świetle zaś wniosków, płynących z egzegezy przeprowadzonej w kolumnie XVI, gdzie Zeus stwarza wszystko na nowo i sam jest tym wszystkim, można postawić znak równości pomiędzy Zeusem, Reą i Umysłem. Ponadto Umysł będący „matką” nabiera znaczenia jako źródło i początek innych rzeczy.

Ge, Meter, Rea, Hera, Demeter, Hestia i Deio, pojawiające się w kolumnie XXII, są utożsamiane ze sobą nawzajem (ἢ αὐτή), jako imiona jednej bogini. Autor ponadto podaje etymologię tych imion (XXII, 7-16):

[...] ἐκλήθη δὲ  
Γῆ μὲν νόμωι, Μήτηρ δ' ὅτι ἐκ ταύτης πάντα γίνεται,  
Γῆ καὶ Γαῖα κατὰ γλῶσσαν ἐκάστοις. Δημήτηρ δὲ  
ὠνομάσθη ὡσπερ ἡ Γῆ Μήτηρ, ἐξ ἀμφοτέρων ἐν ὄνομα·  
τὸ αὐτὸ γὰρ ἦν. – ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς Ὑμνοῖς εἰρημένον·  
„Δημήτηρ Ῥέα Γῆ Μήτηρ Ἐστία Δηιώι”. καλεῖται γὰρ  
καὶ Δηιώ ὅτι ἐδηϊώθη ἐν τῇι μείξει· δηλώσει δὲ λίαν  
κατὰ τὰ ἔπη γενεᾶν. Ῥέα δ' ὅτι πολλὰ καὶ ποικίλα  
ζῶια ἔφω ἐκρέυσαντα ἐξ αὐτῆς, Ῥέα καὶ Ῥεῖη  
κατὰ γλῶσσαν ἐκάστοις. Ἡρῆ δ' ἐκλήθη ὅτι<sup>121</sup>.

<sup>119</sup> „Z matką», ponieważ Umysł jest »matką« wszystkiego,  
«swoją», ponieważ jest «dobra»”.

<sup>120</sup> Słowo to może być zarówno osobowym zaimkiem zwrotnym (nom. sg. ἐός – swój), jak i przymiotnikiem (nom. sg. εὔς – dobry).

<sup>121</sup> „Została nazwana

«Ge» zwyczajowo, «Meter», ponieważ z niej wszystko się rodzi,  
«Ge» i «Gają» zgodnie z językiem poszczególnych ((ludów)). «Demeter»  
zaś została nazwana jakby «Ge Meter», jedno imię z dwóch;  
gdyż było tym samym. Jest bowiem powiedziane w Hymnach:  
«Demeter Rea Ge Meter Hestia Deio». Nazywa się  
i Deio, ponieważ «została rozdarta» w połączeniu. (((Orfeusz)) ujawni ((to)),  
Kiedy stanie się według słów). «Reą» zaś, gdyż wszystkie i rozmaite  
zwierzęta zrodziły się *wypływając z niej. Rea i Reje*  
*zgodnie z językiem poszczególnych ((ludów)). Herą zaś została nazwana, ponieważ»*.



Ponieważ zaś można uważać, że według autora papiirusu „Matka”, „Rea” i „Umysł” są tym samym (zob. kol. XXVI) i ponieważ w przytoczonym powyżej fragmencie imiona „Rea” i „Meter” wymienione są wspólnie, a ponadto imię „Meter” ma podobną etymologię co „matka” w kolumnie XXVI, można stwierdzić, że Ge, Meter, Rea, Hera, Demeter, Hestia i Deio, będące imionami „jednej bogini”, są w istocie tym samym, co Umysł.

Podobnie przedstawia się sytuacja w przypadku kolumny XXI, gdzie autor mówi (XXI, 5-7):

[...] Ἀφροδίτη Οὐρανία  
καὶ Ζεὺς καὶ ἀφροδισιάζειν καὶ θόρυσσθαι καὶ Πειθῶ  
καὶ Ἀρμονία τῶι αὐτῶι θεῶι ὄνομα κεῖται [...] <sup>122</sup>.

W sposób bezpośredni Afrodyta i Peitho utożsamione są z Zeusem, który jest samym Umysłem. Dodatkowo w powyższym zestawieniu pojawiają się słowa ἀφροδισιάζειν i θόρυσσθαι, oznaczające wyjątkowo intensywne czynności. Umysł więc, co zostaje po raz kolejny podkreślone, jest czymś fizycznie aktywnym.

#### POWIETRZE (ἀήρ)

Kolejnym pojęciem, które pojawia się w papiirusie z Derveni na poziomie egzegezy, jest „powietrze”, wymienione po raz pierwszy w kolumnie XVII. Autor, prawdopodobnie omawiając (niezachowany w tekście) fragment zawarty w końcówce poprzedniej kolumny:

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέραυνος <sup>123</sup>,

chciał wyjaśnić, dlaczego „Zeus pierwszy się zrodził”. W komentarzu powiedział (XVII, 1-6):

πρότερον ἦν πρὶν ὀνομασθῆναι, ἔπειτα ὀνομάσθη·  
ἦν γὰρ καὶ πρόσθε ὄν' ἢ τὰ νῦν ἐόντα συσταθῆναι  
ἀήρ καὶ ἔσται αἰεὶ· οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν. δι' ὅ τι δὲ  
ἀήρ ἐκλήθη δεδήλωται ἐν τοῖς προτέροις. γενέσθαι δὲ  
ἐνομίσθη ἐπεὶ τ' ὀνομάσθη Ζεὺς, ὡσπερὶ πρότερον  
μὴ ἐὼν [...] <sup>124</sup>.

<sup>122</sup> „Niebiańska Afrodyta»

i «Zeus», «oddawanie się miłości zmysłowej» i «skakanie», «Peitho»

i «Harmonia» – imiona te są nadawane temu samemu bogu”.

<sup>123</sup> Por. Bernabé, *Poetae epici Graeci*, s. 45, fr. 31A. „Zeus pierwszy się zrodził, Zeus ostatni lśniącyopiorunowy”.

Według autora papirusu powietrze istnieje wiecznie i nie może być „zrodzone”, więc Zeus jest powietrzem, które w pewnym czasie otrzymało jego imię. Dlatego zaś, że dopiero od pewnego momentu powietrze zostało nazwane Zeusem, może się wydawać, że Zeus nie istniał wcześniej i że „urodził się”.

Kolejny fragment, gdzie Zeus utożsamiony jest z powietrzem, można znaleźć w kolumnie XIX, 1-4:

ἐκ τοῦ δὲ τὰ ἐόντα ἐν ἑκάστον κέκληται ἀπὸ τοῦ  
ἐπικρατοῦντος, Ζεὺς πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν  
λόγον ἐκλήθη: πάντων γὰρ ὁ ἀήρ ἐπικρατεῖ  
τοσοῦτον ὅσον βούλεται [...] <sup>125</sup>.

Autor papirusu wyjaśnia tutaj, dlaczego wszystkie rzeczy powinny być nazywane Zeusem. Według niego każda rzecz jest nazywana zgodnie z tym, co nią rządzi, i stąd wyciąga wniosek, że skoro Zeus jest powietrzem, a „powietrze rządzi wszystkim”, to „wszystko” może być nazwane Zeusem.

Po raz ostatni w zachowanym tekście „powietrze” pojawia się w kolumnie XXIII, którą najprawdopodobniej – jak zostało wyżej powiedziane – poprzedzał fragment, który brzmiał:

μήσατο δ' Ὀκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὸν ῥέοντος <sup>126</sup>.

W komentarzu zaś znajdują się słowa:

[...] „Ὀκεανός” ἐστὶν ὁ ἀήρ, ἀήρ δὲ Ζεὺς.  
οὐκ οὖν „ἐμήσατο” τὸν Ζῆνα ἕτερος Ζεὺς, ἀλλ' αὐτὸς  
αὐτῶι „σθένος μέγα” <sup>127</sup>.

w których postaci bóstw, wymienionych w poemacie orfickim, odczytane są jako fizyczny element kosmosu, jakim jest właśnie powietrze. Okazuje się

<sup>124</sup> „Istniał wcześniej, nim został nazwany. Potem został nazwany. Gdyż zanim to, co jest teraz, zostało zestawione razem, przed tym istniało powietrze i zawsze będzie. Nie zostało bowiem zrodzone, lecz było. Dlatego zaś został nazwany «powietrzem», pokazano w poprzednich zdaniach. Został pomyślany, aby «się urodzić», następnie został nazwany «Zeusem», jakby wcześniej nie istniał”.

<sup>125</sup> „*Od kiedy* to, co jest, każde jedno zostało nazwane od tego, który dominował, wszystko zostało nazwane «Zeusem» według tej samej zasady; powietrze bowiem rządzi wszystkim tak, jak chce”.

<sup>126</sup> Zob. przypis 85.

<sup>127</sup> „[...] powietrze jest «Okeanosem», Zeus zaś powietrzem. A zatem nie «wymyślił» Zeusa inny Zeus, lecz sam dla siebie ((wymyślił)) «wielką siłę»”.

tutaj – po pierwsze – że zarówno Okeanos, jak i Zeus to „ἀήρ”, po drugie zaś, że Okeanos jest tożsamy z Zeusem. T. Kouremenos, zastanawiając się, na jakiej podstawie Okeanos został utożsamiony z powietrzem, stwierdza, że powietrze mogło uchodzić za niezwykle subtelną ciecz<sup>128</sup>. Autor bowiem, przecząc literalnemu rozumieniu słów poematu, mówi, że nie jest prawdą, iż Zeus wymyślił Okeanosa, ponieważ Okeanos jest powietrzem, którym to jest przede wszystkim Zeus. Zeus więc nie mógł wymyślić innego Zeusa, ale wymyślił dla siebie „wielką siłę”. Na poziomie fizycznym może to oznaczać tyle, że – według autora papyrusu – powietrze nie może stworzyć większej ilości siebie, ale może się wzmocnić czy zageścić.

Dość istotne wydaje się tutaj użycie czasownika *μητίομαι* (*ἐμήσατο* – wymyślił), odnoszące się do Zeusa-powietrza. Wskazuje ono na konsekwencję i systematyczność autora w przeprowadzaniu kolejnych utożsamień. „Wymyślanie” bowiem jest czynnością umysłu. Stwierdzenie tego faktu pozwala postawić znak równości między Zeusem – Umysłem a powietrzem.

#### ODDECH (*πνεῦμα*) i MĄDROŚĆ (*φρόνησις*)

Oprócz przedstawionych powyżej Umysłu i „powietrza” wymienione są w systemie tożsamości jeszcze dwie jakości: „oddech” i „mądrość”. Bezpośrednio są one przypisane bóstwu, jakim jest Mojra, pośrednio wiążą się z Zeusem, Umysłem i „powietrzem”.

Zarówno „oddech”, jak i „mądrość” pojawiają się najpierw w kolumnie XVIII, zapewne wyjaśniającej niezachowany fragment, cytowany na końcu poprzedniej kolumny: „Ζεὺς πνοιῆ πάντων, Ζεὺς πάντων ἔπλετο μοῖρα”<sup>129</sup>, potem zaś w kolumnie XIX, będącej kontynuacją podjętej egzegezy.

W kolumnie XVIII, 1-3 czytamy:

[...] τὴν δὲ „Μοῖραν” φάμενος δηλοῖ  
τὴνδε γῆν καὶ τᾶλλα πάντα εἶναι  
ἐν τῷ ἀέρι πνεῦμα ἐόν. τοῦτ' οὖν τὸ πνεῦμα Ὀρφεὺς  
ὠνόμασεν Μοῖραν [...] <sup>130</sup>,

<sup>128</sup> Zob. Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, s. 256.

<sup>129</sup> Por. Bernabé, *Poetae epici Graeci*, s. 26, fr 14c. „Zeus oddech wszystkiego, Zeus stał się Mojrają wszystkiego”.

<sup>130</sup> „Mówiąc zaś »Mojrają«, ((Orfeusz)) czyni jasnym, że ta ziemia i wszystko inne jest w powietrzu, będąc »oddechem«. Orfeusz nazwał więc «oddech» «Mojrają»”.

i dalej (XVIII, 6-12):

[...] Ὀρφεὺς γὰρ  
τὴν φρόνησιν Μοῖραν ἐκάλεσεν· ἐφαίνετο γὰρ αὐτῶι  
τοῦτο προσφερέστατον εἶναι ἐξ ὧν ἅπαντες ἄνθρωποι  
ὠνόμασαν· πρὶν μὲν γὰρ κληθῆναι Ζῆνα, ἣν Μοῖρα  
φρόνησις τοῦ θεοῦ αἰεὶ τε καὶ διὰ παντός· ἐπεὶ δ' ἐκλήθη  
Ζεὺς, γενέσθαι αὐτὸν ἐνομίσθη, ὄντα μὲν καὶ πρόσθεν  
ὀνομαζόμενον δ' οὐ. [...] <sup>131</sup>.

Z kolumny zaś XIX, 4-6 można wybrać fragment:

[...] 'Μοῖραν' δ' ἐπικλῶσαι  
λέγοντες τοῦ Διὸς τὴν φρόνησιν ἐπικυρῶσαι  
λέγουσιν [...] <sup>132</sup>.

Zacytowane powyżej słowa jasno wskazują, że autor papyrusu przeprowadził jednocześnie potrójną identyfikację: Mojra = oddech = mądrość. Przy tym, co warte podkreślenia, ani „oddech” nie jest „powietrzem”, a jedynie jest „w powietrzu”, ani „mądrość” Umysłem. Betegh komentuje to następująco: „Mądrość (*phronesis*) ma się do Umysłu (*nous*) jak oddech do powietrza. Tak jak *pneuma* stanowi aktywną, poruszającą się część powietrza, *phronesis* stanowi praktyczną, wykonawczą część lub funkcję Umysłu. Dlatego też, jeszcze raz, rezultatem alegorycznych wyjaśnień derweńskiego autora nie jest całkowita identyfikacja. Mojra/*pneuma/phronesis* nie jest tym samym, co Zeus/powietrze/*nous*, ale aspektem bądź jego funkcją; Mojra jest aktywnym, wykonawczym, praktycznym aspektem boga [...]. Co więcej, Mojra/*pneuma/phronesis* mogła działać nawet, zanim powietrze/*nous* otrzymało imię «Zeus»”<sup>133</sup>.

<sup>131</sup> „Orfeusz bowiem

mądrość nazwał «Mojrą»; wydawało mu się bowiem, że jest to najodpowiedniejsze z tych ((imion)), którymi wszyscy ludzie ((ja)) nazwali. Ponieważ, zanim została nazwana «Zeusem», Mojra była mądrością boga zawsze i przez cały czas. Skoro zaś została nazwana «Zeusem», zostało pomyślane, że się narodził, choć istniejąc przedtem, był nienazwany”.

<sup>132</sup> „Mówiąc zaś, że «Mojra przędzie ((los))» powiadają, że mądrość Zeusa «zatwierdza»”.

<sup>133</sup> B e t e g h, *The Derveni Papyrus*, s. 202: „Wisdom (*phronesis*) is to mind (*nous*) as breath is to air. As *pneuma* represents the active, moving part of the air, *phronesis* represents the practical, executive part or function of the mind. Thus, yet again, the outcome of the Derveni author's allegorical explanation is not a total identification. Moira/*pneuma/phronesis* is not the same as Zeus/air/*nous*, but an aspect or function of it; Moira is the active, executive, practical aspect of

Poza szeregiem utożsamień w tekście papyrusu derweńskiego pozostaje Noc, będąca w teogonii bardzo ważnym przeciwieństwem. Wydaje się jednak, że i w niej autor papyrusu widział najwyższy Umysł/powietrze, a z pewnością przypisywał jej w procesie kosmogonicznym jedną z funkcji powietrza. Jak można sądzić na podstawie fragmentu (X, 11-13):

„τροφόν” δὲ λέγων αὐτὴν αἰνίσκεται ὅτι ἄσσα  
ὁ ἥλιος θερμαίνων διαλύει ταῦτα ἢ νύξ ψύχουσα  
συνίστησι [...] <sup>134</sup>,

Noc stanowi przeciwwagę dla żaru słońca: chłodząc, pozwala „stężeć” cząstkom materii, które były rozgrzane. Autor papyrusu bardzo umiejętnie wykorzystał znaczenie słowa τροφόν. Na poziomie teologicznym τρέφω oznacza „żywić, karmić, wychowywać”, w fizycznym zaś, kosmogonicznym sensie odczytuje się je jako „zgęszczać, ścinać, sprawiać krzepnięcie, zsiadanie się czegoś”.

Innym bóstwem, o którego kosmogonicznej tożsamości trudno rozstrzygnąć, jest Acheloos, następczący zresztą trudności także na poziomie teogonii. Główną przyczyną problemu jest stan zachowania papyrusu. Mimo że Acheloos jest traktowany w różnych źródłach jako synonim wody w ogóle <sup>135</sup>. G. Betegh twierdzi, że: „derweński autor nie wydaje się być zainteresowanym tematyką wody nawet wtedy, kiedy cytuje poetę opiewającego «rzeki i ponętne źródła» w kolumnie XVI. I skoro identyfikuje Achelooza z wodą, dlaczego w ten sam sposób nie identyfikuje z nią Okeanosa?” <sup>136</sup>. Nie jest wykluczone, że w zaginionej końcówce kolumny XXIII, gdzie pojawia się imię Achelooza, jest on utożsamiony z boskim Umysłem/powietrzem w ten sam sposób, co pozostali bogowie derweńskiego panteonu. Jest jednak równie prawdopodobne, że Acheloos był, według nieznanego nam autora,

---

the god [...]. Furthermore, Moira/pneuma/phronesis could operate even before the air/nous received the name ‘Zeus’”.

<sup>134</sup> „((Orfeusz)) nazwawszy ją ((Noc)) »opiekunką« wskazuje, że te ((elementy)), które słońce rozgrzewając rozluźnia, te same noc ochłodziwszy łączy”.

<sup>135</sup> Por. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, s. 337, fr. 344: (Serv. in Verg. *Georg.* I 8 p. 131, 19 Th) „sane ‘Acheloa’ (Vergilius) non praeter rationem dixit: nam, sicut O. docet, generaliter aquam veteres Acheloum vocabant” (... Wergiliusz zgoła nie bez powodu nazwał «Acheloa»: ponieważ, jak naucza Orfeusz, starożytni ogólnie nazywali wodę Acheloosem”).

<sup>136</sup> Betegh, *The Derveni Papyrus*, s. 216-217: „the Derveni author does not seem to be interested in the watery theme even when he quotes the poet singing about ‘rivers and lovely springs’ in col. 16. And if he identifies Achelous with water, why does he not identify Okeanos with it as well?”.

zidentyfikowany z wodą. W komentarzu do krytycznego wydania papirusu z Derveni obstaje przy tym poglądzie T. Kouremenos<sup>137</sup>.

Krótko podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić, że autor papirusu, poprzez szereg utożsamień, stworzył niemalże panteistyczny i monistyczny obraz wszechświata, gdzie wszystko jest Zeusem, a Zeus jest sam. Niemniej jednak, co bardzo istotne, boski Umysł/powietrze jest oddzielony od „innych (rzeczy/elementów)”, którymi kierował w zaproponowanej przez autora kosmogonii.

#### FORMOWANIE SIĘ WSZECHŚWIATA

Kosmogonia, zakładająca prawdziwe *creatio ex nihilo*, była prawdopodobnie obca greckiej myśli filozoficznej. Podobnie rzecz się miała w przypadku kosmogonii, jakiej wykład dał autor papirusu derweńskiego. Komentując bowiem ten fragment poematu, gdzie Zeus dokonuje powtórnego stworzenia świata, mówi (XVI, 7-8):

ἐν τούτοις σημαίνει ὅτι τὰ ὄντα ὑπῆρχεν ἀεὶ, τὰ δὲ  
νῦν ἔόντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίνεται<sup>138</sup>.

Dość łatwo można wyciągnąć z powyższego fragmentu wniosek, że autor dzieli rzeczy – czy może raczej elementy kosmosu – na te, które są, i te, które były. Powtarzają się bowiem słowa τὰ ὄντα, τὰ νῦν ἔόντα czy τὰ ὑπαρχόντα. Dlatego Zeus – czy też boski Umysł/powietrze – w zasadzie nie stworzył świata, a jedynie nadał mu nowy porządek.

„Poprzedni” stan kosmosu najprościej określić jako amorficzną mieszaninę. Odwiecznie bowiem – według autora papirusu – istniało powietrze (XVII, 2-3):

ἦν γὰρ καὶ πρόσθεν ὧν ἦ τὰ νῦν ἔόντα συσταθῆναι  
ἀήρ καὶ ἔσται ἀεὶ [...]<sup>139</sup>.

Istniały także inne elementy, wśród których zawierał się i ekspansywny ogień, który niejako zdominował materię swoim żarem (IX, 5-7):

[...] τὸ πῦρ ἀναμειγμένον τοῖς  
ἄλλοις ὅτι ταράσσοι καὶ κωλύοι τὰ ὄντα συνίστασθαι  
διὰ τὴν θάλαψιν [...]<sup>140</sup>,

<sup>137</sup> Zob. Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, s. 258-259.

<sup>138</sup> „W tych słowach objawia, że to, co jest, istniało zawsze, a to, co jest teraz, powstaje z tego, co już istnieje”.

<sup>139</sup> Zob. przypis 124.

i ziemia (XVIII, 1-2):

[...] τήνδε γῆν καὶ τᾶλλα πάντα εἶναι  
ἐν τῷ ἀέρι [...] <sup>141</sup>.

Niewykluczone, że powietrze mogło stanowić dla tej pierwotnej mieszaniny przyszłych elementów kosmosu, będącej opanowaną przez ogień, coś w rodzaju „kontenera”. Taką teorię wysunął ostatnio T. Kouremenos<sup>142</sup>. G. Betegh zaś porównał prekosmiczny stan wszechświata, proponowany przez autora papyrusu derweńskiego, do ciekłej, gorącej magmy<sup>143</sup>.

Z mieszaniny tej boski Umysł wydzielił słońce. W teogonii jest to najprawdopodobniej moment odcięcia genitaliów Uranosa (XV, 3-4)<sup>144</sup>:

χωρίζομένου γὰρ τοῦ ἡλίου καὶ ἀπολαμβανομένου  
ἐν μέσῳ [...].

Słońce zostało „oddzielone i odcięte w środku”, czyli z pierwotnej mieszaniny materii wybrane zostały „ogniste” elementy i zestawione ze sobą w określonym miejscu i granicach. Oddzielenie słońca było niezbędne dla dalszej formacji kosmosu. Gorąca materia musiała zostać oddalona (ἐξαλλάττω), by inne elementy mogły przybrać swój właściwy kształt (IX, 5-8):

γινώσκων οὖν τὸ πῦρ ἀναμειγμένον τοῖς  
ἄλλοις ὅτι ταράσσοι καὶ κωλύει τὰ ὄντα συνίστασθαι  
διὰ τὴν θάλαψιν ἐξαλλάσσει ὅσον τε ἰκανόν ἐστιν  
ἐξαλλαχθὲν μὴ κωλύειν τὰ ὄντα συμπαγῆναι <sup>145</sup>.

Konieczność stworzenia słońca – dla uzyskania przez Umysł możliwości podjęcia dalszych działań kosmogonicznych – autor papyrusu komentuje następująco (XXV, 9-12):

[...] τὰ νῦν ἑόντα  
ὁ θεὸς εἰ μὴ ἤθελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐπόησεν ἥλιον. ἐποίησε δὲ  
τοιούτον καὶ τοσοῦτον γινόμενον οἷος ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου  
διηγεῖται [...] <sup>146</sup>.

<sup>140</sup> Zob. przypis 145.

<sup>141</sup> Zob. przypis 130.

<sup>142</sup> Zob. Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, s. 178.

<sup>143</sup> Betegh, *The Derveni Papyrus*, s. 228.

<sup>144</sup> Zob. przypis 114.

<sup>145</sup> „((Umysł)) wiedząc zaś, że ogień, kiedy miesza się z innymi ((*elementami*)) z powodu gorąca maści i przeszkadza, by to, co jest, było *połączone, oddalił na tyle*, że to, co zostało *oddalone*, jest zdolne nie przeszkadzać, by łączyło się to, co jest”.

<sup>146</sup> Zob. przypis 43.

Po stworzeniu słońca wciąż jednak istniało tyle ognistej materii, że – gdyby zebrać ją razem – mogłaby zrównoważyć jego siłę. Umysł nie mógł na to pozwolić i rozproszył tę materię, tworząc gwiazdy. Autor mówi na ten temat w kolumnie XXV, 3-9:

[...] ἔστι δὲ καὶ ἄλλα νῦν ἐν τῷ ἀέρι ἐκὰς  
 ἀλλήλων αἰωρούμεν', ἀλλὰ τῆς μὲν ἡμέρης ἄδηλ' ἐστὶν  
 ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἐπικρατούμενα τῆς δὲ νυκτὸς ἐόντα  
 δῆλὰ ἐστίν, ἐπικρατεῖται δὲ διὰ σμικρότητα.  
 αἰωρεῖται δ' αὐτῶν ἕκαστα ἐν ἀνάγκῃ, ὡς ἂν μὴ συνίη  
 πρὸς ἄλληλα· εἰ γὰρ μὴ, συνέλθοι ἂν ἅλεα ὅσα τὴν αὐτὴν  
 δύναμιν ἔχει, ἐξ ὧν ὁ ἥλιος συνεστάθη<sup>147</sup>.

Prawdopodobnie w tym samym czasie, co słońce i gwiazdy, stworzony został księżyc. Moment ten jednak wydaje się niemożliwy do odtworzenia na podstawie zachowanej treści papirusu. O elementach, z których zbudowany jest księżyc, autor mówi następująco (XXV,1-3):

[...] τὰ δ' ἐχ' ὧν ἡ σελήνη λευκότεατα μὲν  
 τῶν ἄλλων κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον μεμερισμένα,  
 θερμὰ δ' οὐκ ἔστι [...] <sup>148</sup>.

Z całą pewnością więc materia księżycowa nie jest tą samą, z której powstało słońce, ponieważ jest bielsza i nie jest gorąca. Niewykluczone jednak, że księżyc został stworzony „według tej samej miary”, co i słońce, a więc że ich rozmiary są równe. Pogląd ten był bowiem popularny w starożytności<sup>149</sup>. Autor papirusu zwraca ponadto uwagę na funkcję księżycy jako instrumentu astronomicznego: koniecznego do określania pór roku i wiatrów (XXIV,10-12):

<sup>147</sup> „Teraz są i inne ((elementy)) w powietrzu, unoszące się daleko od siebie. Lecz za dnia są niewidoczne, gdyż zdominowane są przez słońce, nocą zaś widoczne, lecz zdominowane ((przez księżyc)), ponieważ są najmniejsze. Każdy z nich unosi się z konieczności, tak że nie zjedną się równocześnie z sobą, jeśli bowiem by się zeszyły, to mogłyby się połączyć te, które zebrane mają tę samą siłę co te, z których złożone jest słońce”.

<sup>148</sup> „...a te, z których ((składa się)) księżyc, bielsze od innych, *podzielone według tej samej miary, nie są zaś gorące*”.

<sup>149</sup> Por. B e t e g h, *The Derveni Papyrus*, s. 245.



[...] εἰ γὰρ μὴ ἦν σελήνη, οὐκ ἂν ἐξηύρισκον  
οἱ ἄνθρωποι τὸν ἀριθμὸν οὔτε τῶν ὠρέων οὔτε τῶν  
ἀνέμων [...] <sup>150</sup>.

Dość prawdopodobne jest to, że stworzenie ciał niebieskich oznaczało dla autora papyrusu stworzenie „Olimpu”, rozumianego w filozofii jego czasów jako najdalszy region nieba. W odniesieniu do tej kwestii nie ma jednak pewności<sup>151</sup>. O „Olimpie” mówi kolumna XII – jedna z najbardziej enigmatycznych w papyrusie.

Jak już wcześniej zostało powiedziane, w treści utworu derweńskiego jasno zaznacza się to, że bez oddzielenia słońca nie byłoby możliwe powstanie innych elementów kosmosu. Nie byłoby ono jednak możliwe również bez jego istnienia i działania (XIII, 7-11):

ἐν τοῖς αἰδοίοις ὄρων τὴν γένεσιν τοὺς ἀνθρώπους  
νομίζοντας εἶναι τοῦτωι ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν  
αἰδοίων οὐ γίνεσθαι, αἰδοίωι εἰκάσας τὸν ἥλιον·  
ἄνευ γὰρ τοῦ ἡλίου τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐχ οἷόν τε  
γίνεσθαι [...] <sup>152</sup>.

Wraz ze stworzeniem słońca bowiem nie została usunięta ze wszechświata gorąca materia, a jedynie Umysł zapanował nad jej działaniem. Słońce wciąż było potrzebne do tego, by – we „współpracy” z Nocą – tworzyć nowe elementy kosmosu. Mówi o tym przytaczany wcześniej fragment z kolumny X, 11-13:

„τροφὸν” δὲ λέγων αὐτὴν αἰνίζεταί ὅτι ἄσσα  
ὁ ἥλιος θερμοαίνων διαλύει ταῦτα ἢ νῦξ ψύχουσα  
συνίστησι <sup>153</sup>.

Słońce – emitując gorąco – rozluźnia czy rozbija te elementy, które Noc chłodzi, pozwalając im stężeć. W ten sposób formują się nowe fragmenty materii, które następnie boski Umysł/powietrze, znów za pomocą energii ciepła słońca, wprawia w ruch, o czym mówi kolumna XIV, 3-4:

<sup>150</sup> „Gdyby bowiem nie było księżycy, nie odkryliby ludzie ani obliczania pór roku, ani wiatrów”.

<sup>151</sup> Szczegółowy komentarz na ten temat można znaleźć w: Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, s. 189-193.

<sup>152</sup> „Tak głosił, upodobniwszy słońce do genitaliów, gdyż widział, że ludzie uważają, iż w genitaliach jest stworzenie, a bez genitaliów nic nie powstaje. Bez słońca bowiem to, co jest, nie byłoby takie, jakie zostało stworzone”.

<sup>153</sup> Zob. przypis 134.

[...] ὅτι αἰτίαν ἔσχε  
διὰ τὸν ἥλιον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα<sup>154</sup>.

W kontekście teogonicznym jest to moment, kiedy władzę przejmuje Kronos: Umysł (νοῦς), który „odciął” słońce, zaczyna uderzać (κρούω) elementy przeciwko sobie.

Na poziomie literalnego rozumienia tekstu Zeus, po powtórny stworzeniu świata, zaczął płodzić nowe potomstwo. W kolumnie XXI czytamy o tych wydarzeniach, przełożonych na język kosmogonii (XXI, 1-5):

[...] „θόρνηι” δὲ λέγων δηλοῖ  
ὅτι ἐν τῷ ἀέρι κατὰ μικρὰ μεμερισμένα ἐκινεῖτο  
καὶ ἐθόρνυτο, θορνύμενα δ’ ἕκαστα συνεστάθη  
πρὸς ἄλληλα. μέχρι δὲ τούτου ἐθόρνυτο, μέχρι  
ἕκαστον ἦλθεν εἰς τὸ σύνηθες. [...] <sup>155</sup>.

I dalej (XXI, 7-14):

[...] ἀνήρ  
γυναικὶ μισγόμενος ἀφροδισιάζειν λέγεται κατὰ  
φάτιν· τῶν γὰρ νῦν ἐόντων μιχθέντων ἀλλήλοις  
Ἀφροδίτη ὠνομάσθη· Πειθῶ δ’ ὅτι εἶξεν τὰ ἐόντα  
ἀλλήλοισιν· εἶκειν δὲ καὶ πείθειν τὸ αὐτόν· Ἄρμονία δὲ  
ὅτι πολλὰ ... ἤρμωσε τῶν ἐόντων ἐκάστωι.  
ἦν μὲν γὰρ καὶ πρόσθεν, ὠνομάσθη δὲ γενέσθαι ἐπεὶ  
διεκρίθη· [...] <sup>156</sup>.

Sens tych słów wydaje się być dość zrozumiały. Boski Umysł po tym, jak wydzielił z pramaterii pierwsze elementy, podzielił je na jeszcze mniejsze.

<sup>154</sup> „...ponieważ  
za sprawą słońca ((elementy)) są odpowiedzialne za uderzenie przeciwko sobie”.

<sup>155</sup> „Mówiąc „przez skakanie” ((Orfeusz)) wyjaśnia,  
że ((elementy)) w powietrzu podzielone na małe poruszały się i  
skakały, a skacząc, zostały wzajemnie z sobą zestawione.  
Dotąd skakały, aż doszły do tego, do czego się  
przyzwyczyły”.

<sup>156</sup> „mąż  
gdy obcuje z żoną, wedle zwyczaju mówi się, że „oddaje się miłości zmysłowej”.  
Ponieważ to, co jest teraz, zmieszało się z sobą,  
((bóg)) nazwany został „Afrodytą”, „Peitho” zaś, ponieważ to, co jest,  
ustąpiło sobie nawzajem; „ustępować” i „być posłusznym” są tym samym; Harmonią zaś,  
ponieważ wiele .... spośród tych, które są, ((bóg)) połączył z każdą ((spośród tych, które są)).  
Był bowiem i wcześniej, lecz uważano, że się urodził, kiedy  
został oddzielony”

Wprawiwszy zaś w ruch, zaczął zderzać ze sobą, sortując i komponując je. Cząsteczki „mieszały się”, „ustępowały sobie” i „łączyły” ze sobą nawzajem, aż z tych elementów, które istniały wcześniej – przed procesem kosmogonicznym – powstały nowe, różnorodne byty.

Nie należy zapominać, że wszystko to rozgrywa się w powietrzu i za sprawą boskiego Umysłu, będących tym samym, utożsamianych w teogonii z Zeusem (XVII, 9-11):

[...] τὰ δ' ἐόντα δηλοῖ  
γενέσθαι τοιαῦτα διὰ τοῦτον καὶ γενόμενα πάλιν  
ἐν τούτῳ [...] <sup>157</sup>.

Jedne zaś z najważniejszych w papirusie słów (XIII, 4):

„αἰδοῖον κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἐκθορε πρῶτος”,

zapewne zawierają w sobie obydwa etapy tworzenia przez boski Umysł słońca: odcięcia go od „reszty” i otoczenia powietrzem. Uczeni często wskazują na fakt, że słowo αἰθήρ mogło być równoznaczne dla autora papirusu ze słońcem lub przynajmniej z ogniem <sup>158</sup>.

To, że właśnie boski Umysł/powietrze jest pierwszą zasadą w kosmogonii derweńskiej, jest szczególnie czytelne we fragmencie z kolumny XV, komentującym teogoniczną sukcesję bóstw (XV, 5-8):

[...] ἐχόμενον δὲ ἔπος·  
„ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος αὖτις, ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεύς”  
λέγει ‘τι ἐκ τοῦδε ἀρχή ἐστιν, ἐξ ὅσου βασιλεύει ἤδη  
ἀρχή’ [...] <sup>159</sup>.

Wreszcie – autor papirusu, mówiąc o wieczności boskiego Umysłu/powietrza, sięga wręcz momentu końca kosmosu (XVII, 6-9):

[...] καὶ „ὑστατον” ἔφησεν ἔσεσθαι τοῦτον, ἐπεὶ τ'  
ὠνομάσθη Ζεὺς καὶ τοῦτο αὐτῷ διατελεῖ ὄνομα ὄν,

<sup>157</sup> „((Orfeusz)) pokazuje, że to, co jest, powstało właśnie takie z tego powodu ((powietrza)) i to, co powstało, (jest) znów w nim”.

<sup>158</sup> Por. np. Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, s. 197-199; Betegh, *The Derveni Papyrus*, s. 234.

<sup>159</sup> „Następne zdanie:

«Z niego zaraz Kronos, następnie przemądry Zeus».

Mówi, że odtąd właśnie jest ta zasada (lub: władza, początek), odkąd ((Umysł)) został królem”.

μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος τὰ νῦν ἐόντα συνεστάθη  
ἐν ᾧπερ πρόσθεν ἐόντα ἠώρειτο [...] <sup>160</sup>.

Podsumowując, można stwierdzić, że „derweński” porządek wszechświata jest tym porządkiem, jaki stworzył autor papirusu derweńskiego, łącząc znaną mu z poematu orfickiego teogonię, w której najważniejszym bóstwem był Zeus, z własnymi – ukształtowanymi niewątpliwie pod wpływem filozofii przedsokratejskiej – poglądami na początki wszechświata. Według autora papirusu najistotniejszymi fizycznymi elementami kosmosu, które odegrały kluczowe role w procesie jego powstawania, było powietrze i ogień. Teogoniczna historia, w której koło genezy wszechświata zamknięte jest przez Zeusa, pozwoliła autorowi papirusu na rozwinięcie własnej, niemalże kreacjonistycznej teorii, w której boski Umysł/powietrze wymyśla nowy porządek wszechświata i zaprowadza go za pomocą siły ognia. Wyjątkowo trafne i adekwatne w tym miejscu spostrzeżenie uczynił Betegh <sup>161</sup>, mówiąc, że tradycyjnym atrybutem Zeusa i narzędziem, za którego pomocą utrzymuje on porządek w świecie, jest przecież błyskawica (XIX, 10):

„Zeὺς βασιλεὺς, Zeὺς δ' ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέραυτος” <sup>162</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Bernabé A.: *Poetae epici graeci. Testimonia et fragmenta, Pars II: Orphicorum et orphicisimilium. Testimonia et fragmenta, Fasciculus 1, Monachii et Lipsiae* 2004.
- Betegh G.: *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.
- Burkert W.: *Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre*, „Antike und Abendland” 14 (1968), s. 93-114.
- *The logic of cosmogony, [w:] From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, ed. R. Buxton, Oxford 1999, s. 87-106.
- Diels H. A., Kranz W. (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin–Charlottenburg 1956<sup>8</sup>.
- Graves R.: *Mity greckie*, Warszawa 1974.
- Janko R.: *The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes Logoi?): A New Translation*, „Classical Philology” 96 (2001), s. 1-32.

<sup>160</sup> „I ((Orfeusz)) powiedział, że on będzie «ostatni», *skoro* został nazwany «Zeusem» i to imię będzie dla niego nieustanne, aż to, co jest teraz, zostanie sprowadzone do tej samej formy, w której przedtem się *unosilo*”.

<sup>161</sup> Betegh, *The Derveni Papyrus*, s. 277.

<sup>162</sup> „Zeus królem, Zeus lśniącyopiorunowy władcą wszystkiego”.

- The Derveni Papyrus: an Interim Text, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 141 (2002), s. 1-62.
- The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 118 (1997), s. 61-94.
- Kapsomenos S. G.: Der Papyrus von Derveni. Ein Kommentar zur orphischen Theogonie, „Gnomon” 35 (1963), s. 222-223.
- Kern O.: Orphicorum Fragmenta, Berolini 1922.
- Keuls E. [rec.:] M. Schmidt, A. D. Trendall, A. Cambitoglou, Eine Gruppe apulischer Grabvasen in Basel. Studien zu Gehalt und Form der unteritalischen Sepulkralkunst, „American Journal of Archaeology” 81 (1977), no. 3, s. 403-404.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M.: The Presocratic Philosophers: a critical history with a selection of texts, Cambridge 1983.
- Kouremenos T., Parássoglou G. M., Tsantsanoglou K.: The Derveni Papyrus, edited with Introduction and Commentary, Firenze 2006.
- Krokiewicz A.: Studia orfickie, Warszawa 1947.
- Kulig K.: Papyrus z Derveni (przekład), „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2005, nr 3 [38], s. 5-17.
- Laks A.: Between Religion and Philosophy: the Function of Allegory in the Derveni Papyrus, „Phronesis” 42 (1997), s. 121-142.
- Laks A., Most G. W.: Studies on the Derveni Papyrus, Oxford 1997.
- Most G. W.: The Fire Next Time. Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus, „The Journal of Hellenic Studies” 117 (1997), s. 117-135.
- Mouraviev S. N.: The Heraclitean Fragment of the Derveni Papyrus, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 61 (1985), s. 131.
- Nilsson M. P.: Early Orphism and Kindred Religious Movements, „The Harvard Theological Review” 28 (1935), s. 181-230.
- Picard C.: Après la lecture – encore partielle – du Papyrus de Derveni..., [w:] Mélanges Carcopino, Paris 1966, s. 737-746.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii, Lublin 2000-.
- Reale G.: Historia filozofii starożytnej, t. I: Od początków do Sokratesa, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Rusten J. S.: Interim Notes on the Papyrus from Derveni, „Harvard Studies in Classical Philology” 89 (1985), s. 121-140.
- Seaford R.: Immortality, Salvation, and the Elements, „Harvard Studies in Classical Philology” 90 (1986), s. 1-26.
- Sider D.: Heraclitus B3 and 94 in the Derveni Papyrus, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 69 (1987), s. 225.
- The Oxford Classical Dictionary, Third Edition Revised, ed. S. Hornblower and A. Spawforth, Oxford 1996.
- Torjussen S., Phanes and Dionysos in the Derveni Theogony, „Symbolae Osloenses” 80 (2005), s. 7-22.
- West M. L.: The Orphic Poems, Oxford 1983.

COSMOGONY AND THEOGONY  
IN THE DERVENI PAPYRUS

## Summary

This article concerns the Derveni Papyrus – precisely, the cosmogony and theogony which the Papyrus includes. It is mainly based on the foreign-language literature (especially English) gathered and listed in the Bibliography. The main aim of the article is to present and approximate the *status quaestionis* of the Derveni text in the way which the article title expresses.

The Derveni Papyrus is dated – approximately – to the fourth century BC. Today it is being examined against the background of the ancient exegesis history. This dual text which reveals some connections with the Orphic religious orientation – at least by the fact of speaking about Orpheus as an authority, or describing in its first part (col. I-VI) probably an Orphic religious rite – still causes many difficulties to the scholars. The problem of the authorship which determining would definitely be helpful in the proper interpretation of its purpose and meaning remains unsolved so far. Not only is the Derveni text dual in its structure, but also double-plane. The first plane is one of the Orphic theogonies. It is comprised in the poem ascribed to Orpheus which is quoted in the Derveni text. The second plane concerns the cosmogonic exegesis. The sum of the planes gives the reader a picture of the universe in the shape the Derveni author – who probably stayed also under the influence of the presocratic philosophy – must have ‘seen’ it. The cosmogony which we can read from the exegesis sees the prime mover that plays an active part in the universe in the divine Mind/air. In this cosmogony the beginning of all of the processes in the world is dependent on the moment when the airy Νοῦς creates the Sun.

This article is definitely not exhaustive, since it is only a brief sketch of all of the information that we can find in the foreign language literature on the Derveni Papyrus. Nevertheless, it is supposed to be synthetic, as far as it is possible, and fairly objective.

*Summarised by Angelika Sokal*

**Słowa kluczowe:** kosmogonia, teogonia, papirus z Derveni.

**Key words:** cosmogony, theogony, Derveni Papyrus.